



المنهج الإصلاحي

للإمام

سید قطب

الدكتور محمد عمارة

المنهج الإصلاحي

للامام محمد عبده

دكتور محمد عمارة



٢٠٠٥

مكتبة الإسكندرية بيانات الهرمة- أثناء- النشر (قان)

عنوان، مدخل، ١٩١٥-١٨٤٩.

النهج الاصلاحي للإمام محمد عبده/ محمد عمارة - الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية،
٢٠١٥. ص. مص.

٩٧٧-٩٩٢-٣٢٧.

١- عبده، محمد. ١٩١٥-١٨٤٩. ٢- الإسلام- حركات الإحياء، والإصلاح والتجديد.

٢- المصلحون الاجتماعيون

١- العنوان ب- عمارة، محمد.

دبي - ٢٠٣٩٤٨٤٩٢. ٤١٠٥٢٦١٨١٧

ISBN 977-6163-32-7

حقوق المؤلف © مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٥، جميع الحقوق محفوظة.

الاستغلال غير التجاري

٣- إنتاج المعلومات الواردة في هذا الكتاب لاستخدام الشخصي والمنتفع العامة للأفراد غير
الجاري، ويمكن إعادة إصدارها كله أو جزء منها أو بآية طريقة أخرى، دون أي مقابل دون تصریح
آخر من مكتبة الإسكندرية، والاتفاق الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة المدة في إعادة إصدار المصنفات.

- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها «مصنف» تلك المصنفات.

- لا ينجز المصنف الناتج عن إعادة الإصدار سخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب لا يتسبّب إلى
مكتبة الإسكندرية، وألا يشار إلى أنه تم بذاع منها.

الاستغلال التجاري

٤- ينجز إنتاج نوع متعدد من المواد الواردة في هذا الكتاب، كله أو جزء منه، بفرض التوزيع أو
الاستغلال التجاري، إلا بوجوب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، والمحصول على إذن لإعادة
إنتاج المواد الواردة في هذا الكتاب، يرجح الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص. ب. ١٣٨، الشاطئي،
الإسكندرية، ٢٠٢٣، بصر. البريد الإلكتروني: secretariat@bhalex.org

المحتوى

٥	مقدمة
٩	١ - بطاقة حياة
٣٥	٢ - الوسطية
٥٣	٣ - في نظرية المعرفة
٦٥	٤ - مقام العقل، وحدوده
٨٣	٥ - علم السنن والقوانين الاجتماعية
١٧٧	٦ - عن الدين والدولة
١٢٧	٧ - الأسرة والمرأة
١٥٣	خاتمة
١٥٦	المصادر

وغالباً ما يشعر هو ومن يعرقه أن «عرض» حياته أعمق من «اطولها»، حتى وإن كانت سنوات عمره عديدة مديدة؛ إذ هو متشغول آناء الليل وأطراف النهار بالأعمال أكثر من اشتغاله بالأقوال، ويرنو ببصره وبصيرته إلى معالي الأمور دون غيرها، وتضنه جواهر الأمياء الباقية لا مظاهرها الفانية، ويضرب صفحأً عن القبيل والقال، وإن نال منه الذي قبل والذي قال.

ومع ذلك فإن من حاله هكذا - بالرغم من ذيوع صيته وعلو منزلته - يقلل بشراً من البشر، يجري عليه ما يجري عليهم من الصواب وإصابة وجه الحق حيناً، ومن الخطأ والتجاهي عن الصواب حيناً آخر، ولقد كان هذا هو حال الإمام محمد عبده.

كان الأستاذ الإمام رائدًا فذاً من رواد الإصلاح والتثمير، وعلمًا من أعلام الدعوة إلى التجديد على أكثر من صعيد، ليس في مصر وحدها، وإنما في العالمين العربي والإسلامي. وبعد مرور قرن كامل من الزمان على وفاته ما تزال أغلبية أفكاره واجتهاداته في الإصلاح والتجديد تنبض بالحياة كأنها بنت الأمس القريب، وما تزال النخب الفكرية والثقافية والسياسية مشغولة بالقضايا ذاتها التي اشغل بها الأستاذ الإمام، وإذا كان الزمان ذهب ببعض آرائه

واجتهاهاته، وظواهرها التغيرات الاجتماعية والسياسية التي تولت على مدى القرن المنصرم، فلا يزال بعض آرائه واجتهاهاته باقية، متحفظة بصلاحيتها للتطبيق في الواقع الراهن. ويبقى الأمر المهم متمثلاً في مدى قدرتنا على الاستفادة من إسهاماته، والمصي قدماً من أجل تحقيق أهدافه التي لم يدركها في حياته، وكيف تنقلها من حيز الأمان إلى حيز التطبيق العملي.

ومن هذا المنظور تأتي مبادرة مكتبة الإسكندرية للاحتفاء بذكرى مرور مائة عام على وفاة الأستاذ الإمام. وتأتي هذه الاحتفالية في إطار الاهتمام الذي توليه المكتبة برواد النهضة والإصلاح في العالم العربي؛ احتفاءً بهم، وتقديرًا لجهودهم، وإحياءً لذكر أسمائهم، وتعريف الأجيال الجديدة بما ترجموا من الفكرية والثقافية، وأيضاً لدعوة المفكرين والكتاب إلى الحوار العلمي حول ما قدموه من آراء واجتهاهات؛ كي يسمعوا بدورهم في مسيرة النهضة والإصلاح.

وبهذه المناسبة فقد قامت المكتبة بالترتيب لإعادة طباعة الأعمال الكاملة للإمام. ونظرًا لأنها تستغرق عدة أجزاء؛ فقد ارتأينا أن يقوم من كرس أكثر من سبع سنوات من عمره جمع هذه

الأعمال وتحقيقها، وأعرف الناس - على حد علمنا - بأعمال الإمام وهو الأستاذ الدكتور محمد عمارة» بإعداد هذا الكتيب - الصغير نسبياً - لتقديم الإمام ومشروعه الإصلاحي إلى أكبر عدد من القراء، راجين أن يسهم هذا في تعريف الأجيال الجديدة بالتأثير الفكري والثقافي والإصلاحي لواحد من أهم رواد الإصلاح والدعوة إلى التجديد في عالمنا العربي والإسلامي خلال القرن الماضي.

إسماعيل سراج الدين
مدير مكتبة الإسكندرية

بطاقة حياة

هذه الصفحات القليلة ليست ترجمة تعللية لحياة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبد الله بن عبد العزيز العتيق ١٢٦٦-١٢٢٣هـ / ١٩٤٩-١٩٠٥ م فلقد وضعت حياته العديدة من الترجمات، على أنسن متعددة ومباينة من المناهع الخاصة بالترجمة لحياة العظام والفقيرين والحكماء، وبالرغم من أن لنا العديد من الملاحظات على بعض ما كتب عن حياته من تاريخ، إلا أن المقام الذي نحن فيه ليس مقام الترجمة المستفيضة لحياته الشخصية، والغنية بالعبير والمثل والدروس، وإنما الأمر الذي نحن بصدده هو تقديم بطاقة لحياته الفكرية والعملية - إن جاز هذا التعبير - ففي سطور شديدة الإيجاز، سكنت أحداث حياته الفكرية والعملية، مبرزةً بين أهم قسماتها، واضعين اليد على عوامل تكوين هذه القسمات، مشيرين إلى درجات التطور التي حدثت له في المراحل التي مرت بها حياته، وفي كل ذلك فتحنون تستفيد من كل ما قرأناه مما كتب عنه، وبالدرجة الأولى تتحكم إلى أعماله الفكرية هو، بعد الجمع لها. وهو

ما يحدث للمرة الأولى - وبعد التحقيق العلمي لنصوصها كي تتميز عن نصوص غيره - وهو ما يحدث أيضاً للمرة الأولى - وهما الأمران اللذان أثارا لنا تصحيح العديد من تواريف الأحداث الفكرية والعملية التي شهدتها حياته، والتي أخطأ في كثير منها من كتبوا له وعنهم بعض الترجمات.

ولقد أعادنا على هذا التصحيح أيضاً ما أثاره لنا جمع أعماله وتحقيقها، ومن ثم اكتسال معالم فكره في حركته وتطوره، وما أثاره لنا ذلك من تقديم دراسة عن فكره السياسي والاجتماعي، نعتقد أنها قد حسمت ذلك الجدل والتبخبط، الذي لازم الحديث عن هذا الجانب من أثاره، ما يزيد على قرن من الزمان.

«بطاقة حياته» الفكرية والعملية التي نقدمها في هذه الصفحات القليلة، هي ثمرة جهد من سبقنا في الترجمة له، ولذلك الإضافات الأساسية الجديدة التي يقدمها جمع أعماله وتحقيقها، وما أثمره هذا الجمع والتحقيق، من تقديم الصورة الدقيقة والمتکاملة عن أحداث حياة هذا المفكر الكبير.

أما صفحات هذه «البطاقة»، فإنها تتسلسل مع تطور الحياة التي ترصد معاليها وقسماتها؛ لتسجيل مراحل هذا التطور، ولتقديم لنا عن هذه الحياة صفحات ست:

- ١- تكوين صباح، والفترة التي كان ي过得 فيها عن طلب العلم ذلك المنهج الجامد الذي كان عليه التعليم بالأزهر في ذلك الحين.
- ٢- إشراقة التصوف الذي اجتذبه بواسطتها حال أبيه الشيخ درويش خضر، فمتحه بها الثقة في إمكانية تحصيل العلم وضرورة التعليم وجدواه.
- ٣- قيادة جمال الدين الأفغاني ١٢٥٤-١٢٣٤هـ/١٨٣٨-١٨٩٧م له، من درب التصوف والتنسك إلى ساحة الفلسفة وأحكمة والعمل السياسي، في سبيل الوطن والشرق والإسلام.
- ٤- المرحلة الأولى التي حمل فيها مسؤولية دعوة الإصلاح ببصر، بعد نفي أستاذة جمال الدين، ولكن بذاته الخاص والمتفرد، وما انتهت إليه من مشاركته العرابيين في الثورة، ثم السجن، والنفي، بعد هزيمتهم في سنة ١٨٨٢م.
- ٥- مرحلة المنفى، ورحلته من المشرق إلى الغرب، ثم من الغرب إلى الشرق، والعودة إلى مذهبة الأصلي المتميز في طريق الإصلاح.

٦- العودة من المني، وتبوره مكان الصدارة الفكرية في العالم الإسلامي، بعد أن نجحت السلطنة العثمانية في سجن أستاذ الأفغاني في قصر الذهب والجواسيس. بالأمسات، حتى لفظ فيها أنفاسه الأخيرة!

فهی - اذن - «بطافہ حیاۃ» من ست صفحات

صفحة الأولى

ولد الشيخ «محمد عبد حسن حسبي الله» في قرية «المحلة نصر» بمراكز «شبراخيت» من أعمال مديرية (محافظة) البحيرة في سنة ١٢٦٦هـ/١٨٤٩م، في أسرة تعزز بكثره رحلاتها، ومتانتهم نصلم الحكما، وتحملهم في سبيل ذلك العديد من التضحيات، هجرة، وسجناً، وتشريداً، وضياع ثروة، وهو يحكى عن هذا الأمر فيقول: إنه قد سعى واش باهلي «عند الحكام بحجة لهم كانوا يحملون السلاح، ويقفون في وجوه الحكام وأعوانهم عند تنفيذ المظالم، فأخذوا جميعاً، ورُبوا في السجون واحداً بعد واحد، ومن دخل منهم السجن لا يخرج إلا ميتاً، وكان جدي «حسبي»، شيخاً بالبلدة، وهو الذي يبقى من البيت مع ابن أخيه إبراهيم».

علمه هذه الفتاة الاعتزاز بالجده والأصالة، وعدم الربط بين هذه الأصالة وبين الغنى والثروة، والغضن باحترامه على أهل المرأة، خصوصاً المسرفين منهم والعاطلين عن الكفاءة، وأيضاً الغضن بهذا الاحترام على الحكام الظالمين. ولقد لمس الأفغاني فيه هذا الخلق السامي فقال له: «قل لي بالله، أي أبناء الملوك أنت؟!»، وقال عنه الخديو عباس حلمي ١٢٩١-١٣٦٣هـ/١٨٧٤-١٩٤٤م «إنه يدخل على كنه فرعون!».

تلقي تعليمه الأولى للقراءة والكتابة، وحفظ القرآن، بالقرية، وببدأ ذلك وهو في السابعة من عمره، ثم ذهب إلى «الجامع الأحمدى» بطنطا، ليحضر هناك دروس تحويلاً القرآن الكريء في سنة ١٢٦٢هـ/١٨٤٤م.

بدأ في سنة ١٢٦٤م/١٨٤٥م يلقي أول دروسه الأزهرية في «الجامع الأحمدى» بعد أن استكمل تحويلاً القرآن، ولكن أساليب التدريس العقيمية قد صدته عن قبول الدروس، فقرر هجران الدراسة بعد عام من شروعه فيها، وعاد إلى القرية سنة ١٢٨٢هـ/١٨٦٥م، وتزوج، وعزم على العمل بالزراعة مع أبيه وإخوته والانقطاع عن سلك التعليم، ولكن والده رفض ذلك، وقرر إعادته إلى الجامع الأحمدى في نفس العام.

الصفحة الثانية

في هذه الفترة التقى بالشيخ درويش خضر - حال والده - وهو صوفي كان على اتصال بالزاوية السنوسية، فألقى إليه بعض من حكمة التصوف، وقاده إلى شيء من سلوك الصوفية، فعادت إليه الرغبة في طلب العلم، وعاد إلى «الجامع الأحمدي» سنة ١٨٦٥ م/١٢٨٢ هـ، وبدأ يفكر في الذهاب إلى القاهرة كي يلتحق بالجامع الأزهر، وتحت تأثير التصوف حدث ذلك الذي صور به تلك الرغبة عندما كتب ليقول: «في يوم من شهر رجب من تلك السنة (سنة ١٢٨٢ هـ) كنت أطّالع بين الطلبة، ورأي ألمهم في شرح الزرقاني»، فرأيت أمامي شخصاً يشبه أن يكون من أولئك الذين يسمون بالمخاذيب؛ فلما رفعت رأسه إليه قال ما معناه: ما أحلني حلواه مصر البيضاء، فقلت له وأين الحلوي التي معلك؟ قال: سبحان الله! من جد وجد! ثم انصرف، فعددت ذلك القول إلى ما ساقه الله إليني، ليحملني على طلب العلم في مصر، دون حنفطاً.

ذهب إلى الأزهر بمصر، في فبراير ١٨٦٦ م/شوال ١٢٨٢ هـ وكان بالأزهر يومئذ حربان: شرعي محافظ، وحزب صوفي أقل في محافظته من الشرعيين، وحضر محمد عبد دروس كل من

الحزبيين، فسمع من الحزب الشريعي المحافظ دروس المشايخ عليش، والرفاعي، والجيزاوي، والطرابليسي، والبحراوي، ولكنه انتهى إلى الحزب الصوفي، وكان رائده الشيخ حسن رضوان (المتوفى سنة ١٨٩٢ م / سنة ١٢١٠ هـ) صاحب منظومة «روض القلوب المستطاب»، وكان من هذا الحزب الشيخ حسن الطويل، والشيخ محمد البسيوني.

الصفحة الثالثة

زار الأفغاني مصر للمرة الثانية، وطاب له المقام بها في سنة ١٨٧١ م / ١٢٨٨ هـ فاتصل به محمد عبده، ولازم مجلسه منذ شهر الحرم من ذلك العام، وودع - لذلك - جلقات الدروس الأزهرية العقيمية، بأرجوزة نظمها، وقار فيها:

لو كان هذا وصفهم ما شنعوا
بل وقتهم في جاء زيد ضيعوا
ظنوا بأن العلم علم القول، لا
والله، بل علم القلوب فضلا

انتقل به الأفغاني من التصوف والتنسك إلى «الخلفية»
الصوفية، وكان الأفغاني يقول: «النيلسوف إن ليس أحسن،
وأطان المسجدة، وإن المسجد، فهو صوفي، وإن جلس في قهوة
انتقاماً، وشرب الشيشة، فهو فيلسوف»^{١٩٣}

كتب مقدمة «رسالة الورادات» الفلسفية، التي أهلاها
الأفغاني سنة ١٢٨٩هـ/١٨٧٢م، وهذه المقدمة هي أولى الآثار
الفلسفية التي حفظت لنا من نراه (وهي لم تنشر إلا بعد وفاته).
أول ما ينشر باسمه كان «بالأهرام» في بيته الأولى سنة
١٢٩٦هـ/١٨٧٦م، وكان لا يزال يتزمّن النجع في أسلوبه
وسته يوماً سبعة وعشرون عاماً.

دخل امتحان العالمية في سنة ١٨٧٧م (١٢ من جمادى سنة
١٢٩٤هـ)، ونالها من الدرجة الثانية، وكانت منه ثمانية وعشرين
عاماً، ولو لا إصرار رئيس لجنة الامتحان الشيخ محمد المهدى
العباسي ١٢٤٣-١٢١٥هـ/١٨٢٧-١٨٩٧، على تجاهله، لربّه؛
لأن بعض الأعضاء كانوا قد توافقوا على استقاله لرأيه وصحبه
ختم الدين الأفغاني.

وأصل بعد تخرجه تدريس كتب المنطق، والكلام المشوب بالفلسفة في الأزهر، وقد كان - حتى قبل تخرجه - يعنى على طبة الأزهر إلقاء دروس الأفغاني التي كان يلقاها في سرمه، والكتب التي شرحها ويعلق عليها، فقرأ لهم «يساغوحي» في المنطق، والشرح العقائد النسبية لسعد التفتازاني، مع حواشيه، وامقولات السجاعي بحاشية العطار، وغيرها، وعقد في بيته درساً شرح فيه لبعض الطلبة بعض المؤلفات الفكرية الحديثة والقديمة، مثل «التحفة الأدبية في تاريخ عدن الممالك الأوروبية» للوزير الفرنسي «فرانسوا جبزو»، تعریف الخواجة نعمة الله حموبي، وفوجئ في الأهرام هو وأستاذه الأفغاني، وكتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه.

في سنة ١٨٧٨م /أوآخر سنة ١٢٩٥هـ عين مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم، فقرأ على طلابها مقدمة ابن خلدون، وأنف لهم كتاباً، صاحت أصواته، هو (علم الاجتماع وال عمران)، وعين مدرساً للعلوم العربية في مدرستي الألسن والإدارة.

اشترك مع أستاذه الأفغاني في التنظيمات السياسية السورية التي أنشأها الأفغاني بعصره، فدخل «الحزب الوطني الحر» الذي

كان شعاره «مصر للمصريين» - أي لا للأجانب ولا للشراكس - الذي حصم الطلائع الوطنية المستنيرة من طبقات مصر في ذلك الحين.

أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة، بعد دروسه وتدريسه، مقالاته في الصحف، وهي: «تفريط جريدة الأهرام» و«الكتابة والقلم» و«العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية»، ونشره تقريره الأفغاني لكتاب «التحفة الأدبية»، كما صاغ في هذه المرحلة العديد من أثار أستاذه الأفغاني، مثل حاشيته على «شرح الدواني للعقائد العصبية»، وملحمة المصانع، ورسالة الموارد، وصاغ أيضاً الرسالة التي ترجمها على باشا مبارك، ونشرها بالأهرام بعنوان «المدبر الإنساني والمدبر العقلي الروحاني».

وأهم قسمة تبيز بها إنشاؤه عن إنشاء غيره - من صاغ لهم أفكارهم وأمالاً لهم - في هذه المرحلة، هي السجع؛ فلقد كان يسجع عندما ينشئ؛ ويتحلى عنه عندما يصوغ أفكار وأمالى الآخرين الذين لا يسجعون

الصفحة الرابعة

في يوليو سنة ١٨٧٩م/١٢٩٦هـ نفي الأفغاني من مصر، وغادر الإمام من مناصب التدريس في مدرستي دار العلوم والآلسن، وحددت إقامته بقرية المحلة النصر^٤.

في سنة ١٨٨٠م (أو أوسط سنة ١٢٩٧هـ) استصدر رياضي ياتش ١٢٤٩-١٣٢٩هـ/١٨٣٤-١٩١١م -ناظر النصار- عفوا عن الخديوي توفيق ١٢٦٨-١٣١٩هـ/١٨٥٢-١٨٩٢م عن الإمام، واستدعاه من قريته، وعيته محررًا ثالثًا في «الواقع المصرية»، فاستهل كتابته بها في ١٩ يوليو سنة ١٨٨٠م، وفي ٩ أكتوبر من نفس العام عين رئيساً لتحريرها (محرر أول الصحفة العربية الرسمية)، وتولى مسئولية الرقابة على المطبوعات.

في ١٨ مارس سنة ١٨٨١م (٢٨ من ربيع الآخر سنة ١٢٩٨هـ) أشئن المجلس الأعلى للمعارف العمومية، وعيّن الإمام عصباً فيه في هذه الفترة أبعد عن الاشتغال بالتدريس، وعمل بالصحافة والسياسة، ولذلك يرزى اختلافه عن الأفغاني في وسيلة التهذيب بالشرق والشرقين (فهو عندما يدرس لا يختلف عن الأفغاني إلا في درجة الميل إلى الفلسفة، ولكن عندما يعمل تأسيسة المعابدة وال مباشرة يبعد الفرق بينهما وأصحابه، فيصلح من التورى).

القسم مع «الحزب الوظيفي الآخر» إلى العرابيين بعد مظاهرات عايدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١م، ثم ألقى بكل قوته في الثورة بعد المذكرة التنائية الإنجليزية - الفرنسية إلى مصر في يناير سنة ١٨٨٢م، عندما تهدّدت الأخطار الأجنبية استقلال مصر. وظل في مكانة من المسئولية والقيادة مع الشوار حتي هزيمة الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨٢م.

بعد هزيمة الثورة سجن لثلاثة أشهر، ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات، بدأت في ٢٤ ديسمبر ١٨٨٢م، ولكنها امتدت إلى ما يقرب من ست سنوات.

أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة هي مقالاته، وأغلبها نشر في «الواقع المصري»، مثل: «عبد مصر ومطلع سعادتها»، «الحاجة الإنسان إلى الزواج»، «أحكام الشريعة في نعنة الزوجات»، «أحكامتنا والجمعيات الخيرية»، «احب الفقر أو سفة الفلاح»، «إبطال البدع من نظارة الأوقاف العمومية»، «ووخارمة الرشوة»، «والعنفة ولو زمها»، «الخصوصي ما يوجب السعيم»، «وإبطال الدوستة»، «المعرفة في المجتمع»، «الأدب الوهسي»، «الخشيش»، «والوضع الشيء في غير محله»، «الصباخ خلف الجناح»، «عادات

الآلام»، و«التملق»، و«الفسحة التمثالية»، و«الاتقاد في غير موضعه»، و«آخر افات»، و«ما هو الفقر الحقيقي»، و«العدالة والعلم»، و«التربية في المدارس والمكاتب الميرية»، و«العارف»، و«ما هو الفقر الحقيقي في الإسلام»، و«تأثير العذيم في الدين والعقيدة»، و«الكتب العلمية وغيرها»، و«احترام قوانين الحكومة من سعادة الأمة»، و«الثورة والقانون»، و«الوطنية»، و«حصا العقلاء»، و«اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم»، و«مصر والجبيحة»، و«ليل المعالي بالفضيلة»، و«بابون الوظائف الدينية»، و«أوهام الجنائن»، و«حياد السياسي»، و«رفع وهم»، و«الشوري والاستبداد»، و«الناس من حوف انجل في ذل»، و«لا تم نكبة الأعداء إلا بخيانة الأصدقاء»، و«الاحتلال جمعية المقاصد بالتصنيف على لائحة النوب»، و«مقابلة الشكر بالشكر»، و«الاتحاد في الرأي قرين الاعداد في العمل»، وأيضاً «ترجمة للبارزوي»، و«برنامج الحزب الوطني اخري»، و«دقائق عن حكومة الثورة»، و«مفكرة الأحداث العرابية»، وكتاباته من المصحف، شعراً ونثراً بعد هزيمة الثورة، إلخ.

الصفحة الخامسة

ذهب إلى بيروت متنفياً في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢ م «١٣ من صفر سنة ١٢١٠ هـ»، وكانت سنة - يومئذ - أربعة وثلاثين عاماً، فاقام بها نحو عام، حتى دعاه أستاذ الأفغاني إلى المحادي به في باريس في أواخر سنة ١٨٨٣ م.

من حجرة صغيرة متواضعة فوق سطح أحد منازل باريس، أخذ يعيش مع الأفغاني في إخراج جريدة «العروة الوثقى» لسان حال لجمعية «العروة الوثقى» السورية، التي قام تنظيمها في بلاد الشرق، وخاصة مصر والهند - فصدر منها لثمانية عشر عددًا، أولها في ١٣ مارس سنة ١٨٨٤ م ١٥٥ من جمادى الأولى سنة ١٢٠١ هـ وأخرها في ١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤ م ٢٦١ من ذي الحجة سنة ١٢٠١ م، وكان عمله في هذه الجريدة عمل «الخنز الأول» الرئيس التحرير.

شغل في تنظيم «العروة الوثقى» السوري منصب نائب الرئيس «الأفغاني»، وعارض العمل التنظيمي السوري، وتنقل بهذه الصفة في بلاد كثيرة، بعضها في أوروبا، وبعضها في الشرق، وكان كثير من رحلاته هذه سرية، ودخل مصر في هذه الفترة سرًا «سنة ١٨٨٤ م».

أثناء اشتداد ثورة المهدى في السودان، وما شرط قيادة عمل الجمعية السرية، وكتب في هذه الفترة عدداً من الرسائل السرية إلى بعض فروع التنظيم.

زار «الندن» داعياً لوجوب جلاء الإنجليز عن مصر، والتقى بوزير الحرب الإنجليزي ووجوه البرلمان والصحافة والرأي العام.

بعد توقف «العروة الوثقى»، وبأمسه من العمل السياسي المبادر كوسيلة لنهضة الشرق، غادر باريس إلى تونس، ومنها إلى بيروت سنة ١٨٨٥م، على أمل العودة إلى مصر ثانية.

في هذه الفترة أسس جمعية مصرية للتقرير بين أهل الأديان السماوية، شارك فيها عدد من رجال الدين المستشرقين من ينتسبون إلى الأديان السماوية الثلاثة، وكان يرى «أن أصول تلك المذاهب حق، لم طرأ عليها الباطل، وبعضاً ثابت بما فيه من الحق، وبعضاً ما وضع لها من النظام الموقر لمن الكون والمجتمع، فالنظام حق، وهو ثابت باق يداته، وما في الجمعية أو المذهب من الباطل تابع له ياتيه، مع عدم معارضته أهل الحق بما فيه من الباطل، وأن التقرير بين الأديان بما جاء به الدين الإسلامي: «فقل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم» (آل عمران ٦٤)، وأن

القرآن - وهو منبع الدين - يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب، حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة. ولكن عرض على الدين زوائد أدخلها عليه أعداؤه أن لا يسوق ثياب أحبائه فأفسدوا قلوب أهاليه!».

وفي بيروت مارس العمل الثقافي والتربوي والفكري، إلى جانب قليل من العمل السياسي المباشر، بحكم الصلات التي كانت لا تزال قائمة بينه وبين الأفغاني وتنظيم «العروة الونقى».

من مقالاته السياسية التي كتبها بيروت «رسالة السفير» صمويل بيكر في السودان ومصر وإنجilterra، و«مصر وجريدة الجنة»، «المراسلات»، و«مصر وإنحصار الأهلية»، وبعض الرسائل لعدد من السياسة والوجهاء، ومنها أرسل بعض آراء الأفغاني وتنظيم «العروة الونقى» في السياسة الشرقية، فنشرت دون توقيع في «الأهرام» بالإسكندرية. وفي شاضة السياسي هذا كان ملتزماً بخط «العروة الونقى» في العداء الصريح والماضي للإنجليز.

ومن مقالاته الاجتماعية في هذه الفترة مقال «الانتقاد» الذي كتبه في مجلة «المراتف الفتوان».

سرزت في بيروت جهوده التربوية وأعماله الثقافية والفنكية، فكتب، «الائحة إصلاح التعليم العثماني»، «الائحة إصلاح التصر

السوري»، وشرع في كتابة «الائحة إصلاح التربية في مصر»، كما شرع في تحقيق كتبتراث العربي الإسلامي، كـ«ائد للمحققين العرب في العصر الحديث»، فحقق وشرح «مقامات بدیع الزمان الهمذانی»؛ وـ«نهج البلاغة»، والتزم في التحقيق منهجاً علمياً جديداً في تقديره مقامات بدیع الزمان الهمذانی، عندما تحدث عن «تصحیح متن الكتاب» بواسطة نسخ عديدة مخضوطة وأحیاناً مطبوعة، فقال: «واما تصحیح متن الكتاب فقد وفق الله له بتعدد النسخ لدينا، وإن عظمت شقة الاختیار علينا لتباین الروایات واتفاق الكثیر منها على ما لا يصح معناه، ولا يستجاد معناه، فكان الوضع اللغوي أصلاً يرجع إليه، والاستعمال العربي مرشدنا نحوه عليه، ومکان المصنف بين أهل اللسان حیزاً للترجمة، ومقابلاً نعتمد به في التصحيح، فإن تععدد الروایات على معابر صحيحة أثبتنا في الأصل أولاًها بالوضع، إما تأیيده باتفاق مع أكثر الروایات وإما لتمیزه بقرب معناه إلى ما احتف به من أجزاء القول، نم أثربنا إلى الروایات الأخرى في التعليق، واستعنت الله على العمل، وأفردت على ذلك بلا سابق أفقیته، ولا ذی مثال أحتذیه، ولا مادة في إلا ضع عربی وذوق أذی - وأسهمت اللغة اختصاره، وأمثال العرب السائرة، ومقالات لهم على الألسن ذاته». كما عبر

في المقال الذي كتبه حول كتاب «فتح الشام» المنسوب للواقدي عنمنهج العلمي في تقد المتصوّص وتحقيق نسخها إلى أصحابها. كما أتى في بيروت كذلك ترجمة «رسالة الرد على الدهريين» للأفغاني، عن الفارسية، بمساعدة تابع الأفغاني «عارف أندبي أبو تراب»، وصدرها بترجمة هامة لأستاذ الأفغاني.

اشتغل بالتدريس في «المدرسة السلطانية» ببيروت سنة ١٨٨٦هـ / ١٣٠٣هـ، فانتقل إليها من مدرسة شيه العدائية إلى مدرسة شيه عاليه، ومن الكتب التي شرحها فيها «نهج البلاغة»، و«ديوان الحماسة» وإشارات ابن سينا، وكتاب التهذيب، ومجلة الأحكام العدلية العثمانية، كما ألقى فيها عروض التوحيد التي تحولت بعد عودته لمصر إلى «رسالة التوحيد».

بدأ تفسير القرآن بمنهج عقلي حديث لم يسبق في الشرق منه بفضلته، فطبق فيه منهجه أستاذ الأفغاني. وكان ذلك بالمسجد العمري بيروت؛ فكان يعقد درسه به ثلاثة ليال في الأسبوع، واجتذب درسه هذا اخرقة الفكرية والثقافية هناك، حتى أن المستشرقين من النسبتين كانوا يجتمعون على باب المسجد لسماعه، ولما حانت صنوفه الشارع دون مسامعهم له طلبوا منه

السماح لهم بدخول المسجد لتابعة حديله، فسمح لهم بالوقوف داخل المسجد إلى جوار الباب، واستمرت دروسه هذه في التفسير حوالي السنين. ولم يُسجل لها منها شيء.

في بيروت تزوج من زوجته الثانية، بعد أن توفيت زوجته الأولى.

سعى من بيروت لدى أصدقائه كي يطلبوا له العفو لبعوده إلى مصر، وكان ناميزه سعد رغبوا بلح على الأميرة نازلي هام فاضل كي تستخدم نفوذها عند اللورد كرومر للعفو عن الإمام. وسعى لذلك أيضاً الشيخ علي الجيبي والعازي أحمد فختار بالشأن، وكيل السلطان بالقاهرة، وعندما اقتنع «كرومر» بأن الإمام لن يحصل بالسياسية، وأنه تسبقت نشاطه على العمل التربوي والثقافي والفكري استخدم نفوذه في استصدار العفو من الخديوي توفيق، فعاد الأستاذ الإمام إلى مصر في سنة ١٨٨٩ م / ١٣٠٦ هـ.

الصفحة السادسة

عندما عاد الإمام إلى مصر اتخذ لنفسه سكنه في شارع «الشيخ ريحان»، بالقرب من قصر عابدين. ولما زاره صديقه عبد العزيز

أفندي سلطان ضرابليسي، وسأله عن سر اختيارة هذا المكان للسكنى، قال له: «حتى تناطح عابدين هناطحة»؟!

كان يدرك أن العود المفقود بينه وبين الخديوي توفيق سيظل مفقوداً، فسلك طريق العلاقات المباشرة مع اللورد كرومر، وقدم إليه - مباشرة - اللائحة التي كتبها لإصلاح التربية والتعليم بمصر.

أراد أن يمارس عمله الخبيب - وهو التدريس، وخاصة في ذار العلوم - فرفض الخديوي توفيق، حتى لا يتيح له فرصة تربية الأجيال الجديدة على أساس من أرائه وأفكاره، وعينه الخديوي سنة ١٨٨٩م قاضياً بمحكمة «بنها»، كي يبعده عن القاهرة وعن التدريسين، فقبل على مرضص، ثم التقليل إلى محكمة الرقابق، ثم محكمة عابدين، تم انتقاله إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف سنة ١٨٩١م.

في هذه الفترة دارت مراسلات قليلة بينه وبين الأفغاني في الأستانة بعد أن استقر بها سنة ١٨٩٢م، ولكن موقف الإمام من السياسة والإخليص جلب عليه غضب أستاده، ولقد انقطعت المراسلات بينهما بعد أن عنفه الأفغاني أكثر من مرة على حذرته ونحوه، واتهمه بالجبن، وكتب إليه مرة يقول له: «تكتب إلى ولا

غضبي؟!، ونعقد الأنغاز؟!، من أعددائي؟!، وما الكلاب، فلت أو كثرت؟!.. كن فيلسوفاً ترى العالم أعموبة، ولا تكن صبياً هلوعاً؟!، وقارئ له في رسالة أخرى: «إن الرسالة ما وصلت، ولا بینت لنا موضعها، وجلاً منه، قوى الله قلبك؟!..، وبلغ الأمر إلى حد توقف الإمام عن رثاء أستاذة في الصحف عندما مات في ٩ مارس ١٨٩٧م، واكتفى بالحزن عليه، وقال: إن والدي أعطاني حياة يشاركتني فيها «علي»، و«محروس»، و«سيد حمال»، بين أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى، والأولياء والقديسين، ما رثيته بالشعر؛ لأنني لست بشاعر، ما رثيته بالنشر؛ لأنني لست الآن بناقر، رثيته بالوجودان والشعور؛ لأنني إنسان أشعر وأفكرو؟!..

بعد موت الخديو توفيق، وتولي الخديو عباس حلمي الثاني السلطة، قامت فترة من الوفاق بين الأستاذ الإمام وبين العرش، وكان أساسها أن الإمام أقنع الخديو بأن بعاؤه في العمل للإصلاح المؤسسات التعليمية والتربية والاجتماعية الثلاثة: الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية، وفي سنة ١٨٩٥م «٦ رجب سنة ١٣١٢هـ» تشكل مجلس إدارة الأزهر، برئاسة الشيخ حسونة

النواوي ١٢٥٥-١٢٤٣هـ/١٩٢٤-١٨٣٩م ودخل فيه الأستاذ الإمام والشيخ عبد الكريم سليمان مثليه للحكومة، وكان حرضاً على أن يسير هذا مجلس وفق لائحته وقوانينه، لا م Mishieh الخديوي وحاشيته، وقال للخديوي يوماً، أيام أعضاء مجلس «إن مجلس إدارة الأزهر لا يعرف لسموكم أمراً عليه إلا بهذا القانون الذي بين يديه، دون الأوصي الشفوية التي يبلغها عنكم من لا يلق به مجلس خالقته لقانونكم».

اصطدمت سياسة الوفاق بينه وبين الخديوي عباس يعاملين أساسين :

أولهما: مذهب الإمام العتيد في السياسة إزاء الإنجليز، والذي جعله يهادن كروم وسلطنة الاحتلال، فلا يعتبر معركته المباشرة ضدّهم، وإنما ضد العقبات التي تحول دون إصلاح الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية، والتربيّة والتعليم. وهو الموقف الذي رضي عنه الإنجليز ورحبوا به؛ لأنه يتيح لهم الهدوء والاستقرار.

وثالثهما: معارضه للأستاذ الإمام وحسين باشا عاصم لخانع الخديوي في أراضي الأوقاف، عندما أراد استبدال بعض أراضيه بأخرى من أراضي الأوقاف، وبذلك انتهت فترة الوفاق هذه إلى

مرحلة من الحذر والعداء، استمرت من سنة ١٩٠٢م حتى وفاة الإمام.

في سنة ١٨٩٢م / ١٣١٠هـ اشترك في تأسيس «الجمعية الخيرية الإسلامية»، التي تهدف لنشر التعليم وإعانة المتكبرين، وتعنى رئاسة هذه الجمعيات سنة ١٩٠٠م / ١٣١٨هـ.

في ٢ يونيو سنة ١٨٩٩م / ٢٤١ محرم سنة ١٣١٧هـ، عين في منصب مفتي الديار المصرية، ويعا لهذا المنصب أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى، قصي إلى إصلاحها وإصلاح المساجد بوضع وتطبيق اللائحة التي ضممتها أفكاره لإصلاح هذا المرفق الإسلامي المهم.

في ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩م / ١٨ صفر ١٣١٧هـ، عين عضواً في مجلس شوري القوانين.

في سنة ١٩٠٠م / ١٣١٨هـ أسس «جمعية إحياء العلوم العربية»، فتحققت ونشرت عدداً من أثار التراث العربي الإسلامي الفكرية القيمة. وشارك الإمام في عمل هذه الجمعية باستحضار الخصوصيات، واستكمال نسخها، ومراسلة الملوك والسلطانين والقضاء لهذا الغرض، ومقابلة السخن الخصوصية والشرح والتعليق

على هذه الآثار الفكرية الياءمة. وبنوجيه منه بدأ الاهتمام «بفقده المقاصد» في نراثنا الفقهي.

في هذه الفترة من حياته سافر إلى خارج مصر عدّة مرات، إلى الشام، وإلى أوروبا أكثر من مرة، أشهرها رحلته إليها سنة ١٩٠٣م/١٣٢١هـ. ومتها عرج على تونس والجزائر، ثم ضقلية وإيطاليا، كما سافر إلى السودان في المدة من ١٨ حتى ٣١ يناير سنة ١٩٠٥.

بدأ في هذه المرحلة يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم بالجامع الأزهر من يونيو سنة ١٨٩٩م «شهر الحرم سنة ١٣١٧هـ»، واستمر في إلقائها نحو ست سنوات، أي حتى وفاته، وبلغ في التفسير من أول القرآن حتى الآية ١٢٥ من سورة النساء، وكان الشيخ رشيد رضا ١٢٨٢-١٣٥٤هـ/١٨٦٥-١٩٣٥م بدون ملخصاً في الدرس لهذا التفسير، وبعد عام من بدئه أخذت تنشره مجلة «المنار» (عدد محرم سنة ١٣١٨هـ مايو سنة ١٩٠٠م)، واستمر ينشر فيها شهرياً حتى عددها الخامس من سنته الخامسة عشرة (٤٠ من جمادى الأولى سنة ١٣٣٠هـ، ١٧ من مايو سنة ١٩١٢م)، وبعد ذلك أخذ رشيد رضا يواصل التفسير متفرداً بالعمل فيه.

من أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة: فتاواه، وأحاديثه للصحف والجلات، ورسالة التوحيد، وتحقيق وشرح «البصائر النصيرية للغضوسي»، وتحقيق وشرح الدلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة للحرجاني، والرد على هنريتو، ومقالات الأضفهاد في النصرانية والإسلام - «الإسلام والنصرانية، مع العلم والمذينة» - التي رديها على فرج أنطوان (١٨٦١-١٩٢٢) سنة ١٩٠٢م، «التقرير بصلاح المحاكم الشرعية» سنة ١٨٩٩م، والفصول التي شارك بها في كتاب «غير المرأة» لقاسم أمين (١٢٨٠هـ - ١٩٢٦م) سنة ١٨٩٩م، والفصول التي شرع بها الترجمة لحياته، ومقالات «المستبد العادل»، «الرجل الكبير في الشرق»، وأثار محمد علي في مصر، ومجموعة ملاحظاته وأرائه حول التوراة العرائية، سواء منها ما كتبه في مشروعه لتأريخها بطلب من الخديوي عباس، أو ما كتبه لصديقه القسج «بنلت»، وأيضاً ترجمته لكتاب «التربية» لهربرت سبستير (١٨٢٠-١٩٠٣) عن الفرنسية، التي تعاملها في هذه المرحلة من حياته، وكذلك وصيته التربوية التي أملأها بالفرنسية في مرضه الأخير على «الكونت دي جريفل»، فنشرها في كتابه «مصر الحديثة».

في مارس سنة ١٩٠٥ م (محرم سنة ١٣٢٢ هـ) استقال من مجلس إدارة الأزهر احتجاجاً على مواقفه الأخذية عباس الذي حال بها دون سير الإصلاح في هذه الجامعة الكبيرة.

كان - كما يصفه الشيخ رشيد رضا: «ربع القامة، أصم اللون، مع وضاءه، عظيم الهمامة في اعتدال، عالي الجبهة، كبير الدماغ، أسود العيدين يراقبهما، كأنهما مصباحان أو شرارتين، يارز الوجгин، أقنى العرين، واسع الفم، منظم الأسنان، جهوري الصوت، أشعر الذراعين والمنكبين والصدر، عصبي المزاج عضليه، يمتلك الجسم في غير ضخامة، قوي البنية».

وفي الساعة الخامسة من مساء يوم ١١ يونيو سنة ١٩٠٥ م ٧٧ «توفي الأستاذ الإمام من جمادى الأولى سنة ١٣٢٢ هـ» توفي الأستاذ الإمام بالإسكندرية، عن سبعة وخمسين عاماً، وعن ثلاث بنتات، وعن حياة فكرية خصبة، وجهود في التربية والإصلاح، ومواقف - نجسدة عضمة الإنسان المصري العربي المسلم وكيرباءه - لا يمكن أن تموت؛ فلقد كان عقلاً من أكابر عقول الشرق والعروبة والإسلام في عصرنا الحديث، والموت إنما يصيب الأحشام، أما هذه العقول الفعالة فإنها لا تموت.

الوسطية

مشروع حضاري للإصلاح بالإسلام

لأن الوسطية الإسلامية هي الشرط في نقاء إسلامية منهجم الإلحادي في الإصلاح - لأنها هي الجامعة بين عناصر الحق والعدل من الأقطاب المتناقضة، التي تشن غلو الإفراط والتغريب. فلقد أكد الإمام محمد عبد الله على وسطية دعوته الإصلاحية، وتوضّطها بالنسبة للمدعوات الأخرى التي رفعت شعارات النهضة والتغيير في ذلك التاريخ.

ففي الوسطية الإسلامية تمثل البسمة والقسمة التي تعد بحق - أخص ما يخص به النهج الإسلامي عن مناهج أخرى مذاهب وشعائر وفلسفات، بها انطعقت الحضارة الإسلامية في كل القيم والمعايير والأصول والمعالم والجزئيات؛ حتى تستطيع أن تقول: إن هذه الوسطية، بالنسبة للمنهج الإسلامي - وحضارته - هي العدسته اللامنة - لأشعة ضوئه، وزاوية رؤيته كمنهج، وزاوية الرؤوية به أيضا».

وهي قد بلغت وتبلغ هذا المقام؛ لأنها - بنيتها الغلو الفظائم والتطرف الباطل - إنما تمثل الفطرة الإنسانية قبل أن تعرّض لها، وتعد عليها عوارض وعاديّات الآفات، تمثل الفطرة الإنسانية في بساطتها، وبساطتها، وعمقها، وصدق تعبيرها عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، إنها صيغة الله، أراد - سبحانه وتعالى - لها أن تكون صيغة أمّة الإسلام، وأخص خصوصيات منهج الإصلاح بالإسلام، فقال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شَهَادَةً عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، إنها الحق بين باطلين، والعدل بين ظلمين، والاعتدال بين تطرفين، والوقف العادل الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال بين إفراط وتفريط؛ لأن الغلو الذي ينكب الوسطية، هو انحياز من الغلابة إلى أحد قصبي الظاهرتين، ووقف عند إحدى كفتني الميزان، يفتقر إلى توسط الوسطية الإسلامية الجامعية، وإمكانات الشهادة والشهودها، وهذه الوسطية الإسلامية الجامعية، ليست ما يحسّبه العامة؛ انعدام الوقف الواضح والأخذ أمام القضايا والمشكلات؛ لأنها هي الوقف الأصعب، الذي لا ينحاز الانحياز السهل إلى أحد القصبيين فقط، فهي بريئة من المعاني «السوقية» التي شاعت عن دلالات مصطلحها بين العوام، وهي - كذلك - ليست «الوسطية الأرسطية»

- كما يحسب كثير من المتفقين ودارسي الفلسفة الغربية وطلابها - لأن الوسطية الأرسطية - التي رأى بها أرسطو (٣٢٢-٣٨٤ق.م) أن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين - هي في العرف الأرسطي أشبه ما نكون - في توسيعها - «بالنقطة الرياضية» التي تفصلها عن الفطريتين - الرذيلتين - مسافة متساوية، تصنف فيها الوسط والواسطية، إنها نقطة رياضية، و موقف محايد، وسي، آخر لا علاقة له بالقطبيين اللذين يتوضطهما.

وليس هكذا الوسطية في اصطلاح الإسلام، إنها - في التصور الإسلامي - موقف ثالث حفلاً، و موقف جديداً حفلاً، ولكن توسيعه بين التقىضيين المتناقضين لا يعني أنه منبت الحيلة بساتهما وقسماتهما ومكوناتهما، إنه مخالف لهما، لكن ليس في كل شيء، وإنما مخالف لهما منحصر في رفضه الإبصار بعين واحدة، لا برى إلا قطباً واحداً، منحصر في رفضه الاتجاه المغالي، وغلو الاتجاه، ولذلك، فإنها - كموقف ثالث، وجديد - إنما ينبع من تأثيرها، وتنتسب جدتها في أنها تجمع وتؤلف كل ما يمكن جمعه وتاليفه، كنسمة غير متناقراً ولا ملتفقاً - من السمات والسمات والمكونات الموجودة في التقىضيين كليهما؛ وهي - لذلك - وسطية «جامعة»، تتميز عن تلك التي قال بها حكيم اليونان.

إن «العدل» - والوسطية هي العدل بين ظلمين - لا يعدل ميزانه بتجاهل كفتيه، والانحراف عن همه، كما أنه لا يعدل ميزانه بالانحياز إلى إحدى الكفتين، وإنما يعدل بالوسطية الجامعية التي تجمع الحكم العادل - من حفائق وواقع وحاج وبنات الفريقين المختصمين - كفتي الميزان - ولهذا كان قول رسول الله عليه السلام: «العدل، جعلناكم أمة وسطاً»، رواه الإمام أحمد - التعبير عن حقيقة مفهوم الوسطية في الإسلام.

وفي خصو، هذا المضمون الإسلامي لمصطلح «الوسطية» وهو المضمون الذي ميزها يوصف «الجامعية» - نقرأ كل الآيات القرآنية التي أشارت إلى هذه الأخصية من خصائص المنهج الإسلامي في الإصلاح. فآية الإسلام هم «والذين إذا انفقوا لم يسرعوا ولم يفترروا و كان بين ذلك فواماً» (الفرقان ٢٧)، والمنهج الوسطي في الإنفاق تشير إليه آيات عن مثل «وأت ذا القربي حفه والمسكين وابن السبيل ولا تبادر تبذيراً» (الإسراء ٢٦)، «ولا تجعل بذلك مغلوطة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد سلوماً محسوباً» (الإسراء ٢٩)، فلا الرهبة المتصارعية والشدة الأعجمي، ولا الحيوانية الشهوانية والتحلل في التكاليف.

وإذا شئنا معرفة الامتياز العظيم الذي تمتله «الوسطية الجامعية» وتحققه للمنهج الإسلامي في الإصلاح، والشمول الذي تبلغه تأثيراتها. عندما نراعي ونوضع في الممارسة والتطبيق - فإننا نستطع ذلك عندما ندرك كيف مثلت هذه الوسطية - وعشل - بالنسبة للإصلاح الإسلامي طوق النجاة من غرق واشطارية ولائحة المقابلات المتقاضة، على التحول الذي حدث في حضارات أخرى، وفي الحضارة الغربية على وجه التحديد. فيهذه الوسطية الجامعية لم يُعرف المنهاج الإسلامي التناقض، الذي لم يجد له حلًّا بين الروح والجسد، الدنيا والأخرة، الدين والدولة، الذات والموضوع، الفرد والمجتمع، الفكر والواقع، المادية والمثالية، المقاصد والوسائل، الثابت والمتغير، القديع والجديد، العقل والنقل، الحق والقوة، الاجنباد والتقليد، الدين والعلم. إلى آخر الثنائيات التي عدنا افتقد منهاج الخضراء إليها فسمة «الوسطية الجامعية»، حدث الانقسام أحد والشهير في فلسفة الحضارة الغربية إلى «الماديين» و«المثاليين»، و«المادية» و«المثانية»، و«عقلانيين» و«لاعقلانيين»، و«اعلماء»، و«امتدانيين»، و«فلسفية»، و«غيرها»، منذ احتجاجية اليونانية تلك الحضارة، وحتى تهضمتها الحديثة، وواقعها المعاصر. لقد مثلت الوسطية الإسلامية الجامعية - حضارتنا، ولمنهج الإصلاح

الإسلامي - خلوق النجاة من هذه الثنائيات وتقديرها وغلوها؛ ولذلك، كانت المعيار الإسلامي مناهج النظر الفكري ومناهج الإصلاح بالإسلام.

٦٦٤

ولقد تألفت الدعوة الإصلاحية للإمام محمد عبده حول بدايات القرن الرابع عشر الهجري، في واقع حضاري غير بسيادة الجمود والتقليل في دوائر طلاب العلم الديني، وهو غلو يحجب الدين والإصلاح الإسلامي عن الواقع والحياة؛ فيخلق الفراغ الديني الحق في هذا الواقع، ويبعد المنهج الاصلاحي الإسلامي عن أن يكون هو سبيل الأمة للنهضة والتقدم.

كما تغير هذا الواقع الحضاري بزحف التمودج الغربي في التقدم والتحديث على الشرق الإسلامي، ذلك التمودج الذي وجد إلى بلادنا في ركاب العزوة الاستعمارية الغربية الحديثة لعالم الإسلام، وهو تمودج قد تغير بالغلو الشديد، وذلك عندما انحاز إلى عالم الشهادة رافضاً عالمه الغيب، وإلى الدنيا في مواجهة الدين، وإلى الفردية في مقابلة الجماعة، وإلى الأرض في رفضه لحكمة السماء، وشربعتها، وإلى المادية والوضعية في مقابلة الروح، وإلى القوة

في مواجهة العدل، وإلى اصراع بدلًا من التدافع، وإلى العقل في مقابلة استقل والوجودان، فملأ هذا الشمودج الغربي الفضاء الفلسفى والثقافى والسياسى، بحشد غفير من «الثنائيات المتقاضة»، التي عبرت عن علو التشرب. المقابل لغلو الإفراط، الذى مثله الجمود والتقليد السائدان بين طلاب علوم الدين في شرقنا الإسلامي بذلك التاريخ.

وبلغافة كل الموقفين - جمود طلاب علوم الدين، وجحود طلاب العلوم الغربية - نهاج الوسطية الإسلامية في الإصلاح والنهوض، كان حرص الإمام محمد عبده على تبيين منهاجه في الإصلاح بسمة الوسطية الإسلامية الجامعية، فكتب عن تغيير موقفه ومنهجه ودعوت بهذه الوسطية عن أهل الجمود والتقليد للموروث، وأهل الجمود والتقليد للوافد الغربي، فقال:

ولقد خالفت في الدعوة إليه «أبي إلى منهجه في الإصلاح». رأى الفئتين العظيمتين اللتين يترکب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم^{١١}.

(١) الأهران الخامسة تلزمد محمد عبد، شرارة وتحقيق محمد عمار، طبعة القاهرة، سنة ١٩٩٣، ٢٠٢/ص

ثم تحدث عن أن هذه الوسطية - التي انحاز إليها، وتميز بها منهاجه الإصلاحي - ليست خياراً ذاتياً، وإنما هي منهاج الإسلام، الذي تتميز به عن الغلو الذي أصاب أهل الشرائع الأخرى، فلقد ظهر الإسلام، لا روحياً مجرداً، ولا جسدياً جامداً، بل إنسانياً وسطاً بين ذلك، آخرها من كلا القبيلين بتصيب. فتوافر له من ملائمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره، ولذلك سمي نفسه: دين الفطرة، وعرف له ذلك خصومه اليوم، وعذوه المدرسة الأولى التي يرقى فيها البرابرة على سلم المدينة^{١٤٣}.

فالوسطية هي السنة المميزة للإسلام، وهي السبب الذي جعل الإسلام دين الفطرة البشرية السوية، فكان لذلك سلم الارقاء على درب المدينة، شهادة الخصوم قبل الأصدقاء، ولقد أفضى الأستاذ الإمام في الحديث عن هذه الوسطية الإسلامية، الجامعة - في الإصلاح - بين الدين والدنيا، وذلك في تفسيره قوله الله - سبحانه وتعالى -: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَّةً وَسَطَاءً» (البقرة ١٤٣)، مشيراً إلى دلالات منجي الحديث عن الوسطية الإسلامية.

^{١٤٣} مصدر: ابن حجر العسقلاني / فصل: ٢٨٧

في سياق حديث القرآن عن الهدایة الإلهیة للإنسان «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ». فقال له:

«أَيُّ عَلَى هَذَا التَّحْوِي مِنَ الْهَدَايَةِ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسُطْرًا».

ثم عرض لمعنى هذه الوسطية الإسلامية في تراث السلف: ثم أضاف: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنَةَ مِنْهَا جَاهًا فِي النَّفْرِ وَالإِصْلَاحِ»، فقال:

«لَقَدْ قَالُوا: الْوَسْطُ هُوَ الْعَدْلُ وَالْخِيَارُ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْزِيَادَةَ عَلَى الْمُطْلُوبِ فِي الْأَمْرِ إِفْرَاطٌ، وَالنَّقْصُ عَنْهُ تَفْرِيطٌ وَتَفْصِيرٌ، وَكُلُّ مِنْ الْإِفْرَاطِ وَالْتَّفْرِيطِ مُبِيلٌ عَنِ الْجَادَةِ الْقَوِيَّةِ، فَهُوَ شَرٌّ وَمَذْمُومٌ، فَالْخِيَارُ هُوَ الْوَسْطُ بَيْنَ طَرْفَيِ الْأَمْرِ، أَيُّ التَّوْسُطِ بَيْنَهُمَا».

ولكن يقال: لم اختيار لفظ الوسط على لفظ الخيار، مع أن هذا هو المقصود؟ والأول إنما يدل عليه بالالتزام؟

وأجواب من وجهين:

أحدهما: أن وجد الاختيار هو التمهيد للتعليل الآتي، فإن الشاهد على الشيء لا بد أن يكون عارفاً به، ومن كان في أحد الطرفين فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر ولا حال الوسط أيضاً.

واثبتهما: أن في لفظ الوسط إشعاراً بالسببية، فكأنه دليل على نفسه، أي إن المسلمين خيار وعدول؛ لأنهم وسط، ليسوا من أرباب الغلو في الدين المفرطين، ولا من أرباب التعطيل المفرطين، فهم كذلك في العقال والأخلاق والأعمال.

ثم مضى الأستاذ الإمام إلى الحديث عن أن هذه الوسطية الإسلامية إنما جاءت ثورة على شيوخ الغلو - غلو الإفراط والتغريب - الذي ساد التبراع والأنساق الفكرية التي سبقت ظهور الإسلام: «ذلك أن الناس كانوا قبل ظهور الإسلام على قسمين»:

قسم تقضي عليه تقاليده المادية الخصبة، فلا هم له إلا الحظوظ الجسدية، كالبيهود والشركين، وقسم يحكم عليه تقاليده بالروحانية الخالصة، وترك الدنيا وما فيها من المذات الجسمانية، كالنصارى والصابرين وطوائف من وثنية الهند أصحاب الرياضيات.

وأما الأمة الإسلامية فقد جمع الله لها في دينها بين الحقين، حق الروح وحق الجسد، فهي روحانية جسمانية، وإن شئت قلت: إنه أعطاها جميع حقوق

الإنسانية، فإن الإنسان جسم وروح، حيوان وملك، فكأنه قال: جعلناكم أمة وسطاً، تعرفون الحقين وتبلغون الكمالين «لتكونوا شهداء» بالحق على الناس الجسمانيين بما فرطوا في جنح الدين، والروحانيين إذ فرطوا وكانتوا من الغالين، تشهدون على المفترطين بالتعطيل، القائلين «إذ هي إلا حياتنا الدنيا ثبوت ونحوها وما يهلكنا إلا الدهر» بأنهم أخلدوا إلى البهيمة، وقضوا على استعدادهم بالحرمان من المزايا الروحانية، وتشهدون على المفترطين بالغلو في الدين القائلين إن هذا الوجود حبس للأرواح وعقوبة لها، فعلينا أن نتخلص منه بالتخلي عن جميع اللذات الجسمانية وتعذيب الجسد وهضم حقوق النفس، وحرمانها من جميع ما أعده الله لها في هذه الحياة، تشهدون عليهم بأنهم خرجو عن جادة الاعتدال، وجنوا على أرواحهم بجحنيتهم على أجسادهم وقوائم الحيوانية. تشهدون على هؤلاء وهؤلاء، وتبغون الأئم كلها باعتدالكم وتوسيطكم في الأمور كلها، ذلك أن ما هديتم إليه هو الكمال الإنساني الذي ليس بعده كمال؛ لأن صاحبه

يعطي كل ذي حق حقه، يؤدي حقوق ربه، وحقوق نفسه، وحقوق جسمه، وحقوق ذوي القربى، وحقوق سائر الناس. ويكون الرسول عليهكم شهيداً أى أن الرسول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - هو المثال الأكمل لمรتبة الوسط. وإنما تكون هذه الأمة وسطاً باتباعها له في سيرته وشريعته، وهو القاضي على الناس فيمن اتبع سنته ومن ابتدع لنفسه تقليد أخرى، أو حدا حذو المبتدعين.

فكمما تشهد هذه الأمة على الناس بسيرتها وارتقائها الجذري والروحي بأنهم قد ضلوا عن القصد، يشهد لها الرسول بما وافق في سنته، وما كان لها من الأسوة الحسنة فيه، بأنها استقامت على صراط الهدى والستقىم، فكانه قال: إنما يتحقق لكم وصف الوسط إذا حافظتم على العمل بهدى الرسول، واستقامت على سنته، وأما إذا انحرفتم عن هذه الحادة، فالرسول - بنفسه ودينه وسيرته - حجة عليكم بأنكم لستم من أئمته التي وصفها الله في كتابه بهذه الآية، وبقوله: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرَجْتُ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَايُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ»

النكر وتومنون بالله» (آل عمران ١١٠)، بل تخرجون
بالابتداع من الوسط، وتكونون في أحد الطرفين^(٢).

فالوسطية هي منهاج الإسلام في صياغة الإنسان المسلم، وهي
سبيل إسلامية الإصلاح في المجتمعات، وهي الطور المتقدم الذي
انتقلت الإنسانية إليه بشريعة الإسلام، وهي سرط خيرية الأمة
الإسلامية، وهي - لذلك - «صراط الهدى المستقيم» كما قال
الأستاذ الإمام.

* * *

وفي معرض مقارنة الإمام محمد عبده بين وسطية الإسلام
 وبين الغلو النصراني في الرهبة والخرمان من حقوق الجسد وزينة
الحياة الدنيا، وجعل الدين بدليلاً ونقطضاً للحياة الدنيا، تحدث عن
أولية الحياة الدنيا - في الإسلام - على الدين، وعن تأليف
الوسطية الإسلامية، وجمعها بين الحياة وبين الدين، فقال:

الحياة في الإسلام مقدمة على الدين، أوامر الحنيفة
السمحة إن كانت تخطف العبد إلى ربه، وتملاً قلبه
من ربه، وتفعم أمله من رغبه، فهي - مع ذلك - لا

(٢) للصدر السابق / طبعة بيروت / سنة ١٩٧٦م / ج ٢ ص ٢٢٦-٢٢٥

تأخذه عن كسبه؛ ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تفسيف الزهادة. ولا تجشمد في ترك الملذات ما فوق العادة. صاحب هذا الدين - ^{رسول} - لم يقل «يع ما تملك واتبعني»، ولكن قال لمن استشاره فيما تصدق به من ماله: «الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياً خير من أن تدعهم عالة يتکففون الناس».

والقاعدة قد عمت: «صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان» فترى الدين قد راعى في أحكامه سلامة البدن، كما أوجب العناية بسلامة الروح.

أباح الإسلام لأهله التجمل بأنواع الزينة، والتوسيع في التمتع بالشهيات، على شريطة القصد والاعتدال، وحسن النية، والوقوف عند الحدود الشرعية، والمحافظة على الرجولية. جاء في الكتاب العزيز: «يا بني آدم خذوا زينةكم عند كل مسجد وكلوا وشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المرففين» قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيمة كذلك نفضل الآيات لقوم يعلمون» قل إنما حرم ربى التواحش ما ظهر منها

وما بطن والاثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» (الأعراف ٣١-٣٢)، ووضع قانوناً للإنفاق وحفظ المال في قوله: «إذ المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً» (الإسراء ٢٧-٢٨).

وخشى على المؤمن أن يغلو في طلب الآخرة؛ فيهلك دنياه وينسى نفسه منها، فذكرنا - بما فصّله علينا - أن الآخرة يمكن نيلها، مع التمتع بنعم الله علينا في الدنيا، إذ قال: «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا نبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين» (القصص ٧٧).

فترى أن الإسلام لم يبخس الحواس حقها، كما أنه هيأ الروح لبلوغ كمالها، فهو الذي جمع للإنسان أجزاء حقيقته، واعتبره حيواناً ناطقاً، لا جسمانياً صرفاً، ولا ملكتوتياً بحثاً. جعله من أهل الدنيا كما هو من أهل

الآخرة، واستيقاه من أهل هذا العالم الجسدي كما دعاه إلى أن يطلب مقامه الروحاني أليس يكون بذلك . وبما بينه في قوله: « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جمِيعاً» (البقرة: ٢٩) - قد أطلق العيد عن قواه، ليصل من رفه الحياة إلى منتهاها، والنفوس مطبوعة على التنافس، قد غرر فيها حب التسابق فيما تعتقده خيراً، أو تجده لزيذاً، أو تظنه نافعاً، وليس في الغريزة الإنسانية أن يقف بها الطلب عند حد محدود، أو ينتهي بها السعي إلى غاية لا مطالع للرغبة وراءها، بل خصها الله بالملائكة من الرقي في أطوار الكمان من جمبع وجوهه، إلى ماشاء الله أن يترقى بدون حد معروف (٤) .

هكذا تحدث الإمام محمد عبده عن الوسطية الإسلامية الجامعية، التي هي لخصوصية من خصائص الإسلام، وتقسمة ثالثة من قسمات المنهاج الإسلامي في الإصلاح - إصلاح النفس، وإصلاح الاحتماع الإنساني - كما تحدث عن انحيازه إلى هذه الوسطية الإسلامية، وتغير منهاجه الإصلاحي بهذه الوسطية عن

أهل الغلو، غلو الإلقاء عند طلاب علوم الدين في عصره . وغلو التغريط عند طلاب التموزج الغربي الوافد في ركاب الاستعمار ولقد امتلأت صفحات آثاره الفكرية بالتطبيقات - النظرية والعملية - لنهج الوسطية الإسلامية على مبادئ المشروع الإصلاحي، المشروع المنهضوي للإصلاح بالاسلام، الذي اتخد فيه الأستاذ الإمام من تجديد الدين سبيلاً لتجديد دنيا المسلمين .

في نظرية المعرفة

وفي مواجهة الاستقطابات الحادة - في نظرية المعرفة - عند تيارات الغلو الديني واللاديني، حيث وقف أهل المادبة والوضعيية - في سهل المعرفة - عند العقل والحواس فقط، ووقف أهل الجمود والتقليدية للموروث عند ظواهر النصوص وحدها، ووقف غلاة الصوفية - الباطنية - عند خطرات القلوب دون سواها.

في مواجهة هذا الغلو الذي سقط فيه كل هؤلاء، تبرعت الوسطية الإسلامية الجامحة بالتأليف بين ما سماه الإمام محمد عبده «المهديات الأربع» هديات (العقل والنقل والتجربة والوجودان)، التي تزاملت وتكاملت في تحضير المعرفة الإسلامية - الشرعية والمذهبية - فأثمرت الثقافة والمعرفة الإسلامية المترابطة، فبالجمع والتأليف بين هذه الهديات تكون الثقافة والمعرفة الوسطية، التي يوحي بها العقل القلب، ويرطب فيها القلب حسابات العقول الجردة، ويكتشف فيها التجارب والحواس آيات الله المبثوثة في الأنفس والأفاق - كتاب الله المنظور - ويضيق فيها

النقل - نبأ السماء العظيم - ما لا تستطيع العقول والحواس - وهي نسبة الإدراك - الاستقلال بمعرفته من نبأ الغيب وعوالم الإلهيات -

ولقد أفاد الإمام محمد بن عبد في الحديث عن هذه النظرية - نظرية الهدایات الأربع - الممثلة لبوسطنة الإسلامية الجامعة في نظرية المعرفة، وذلك عندما وقف - في تفسيره لسورة الفاتحة - أمام قول الحق - سبحانه وتعالى «اَهُدِّنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (الفاتحة: ٦) فقال:

الهداية - في اللغة - الدلالة بلطف على ما يوصل للمطلوب، ولقد منح الله الإنسان أربع هدایات يتوصل بها إلى سعادته»:

أولاها: هداية الوجودان الطبيعي والإلهام الفطوري،
وتكون للأطفال منذ ولادتهم.

والثانية: هداية الحواس والمشاعر، وهي متعمدة للهداية الأولى في الحياة الحيوانية، وبمشاركة الإنسان فيما بينهما الحيوان الأعمى، بل هو فيهما أكمل من الإنسان، فإن حواس الحيوان والإلهام بكمالان له بعد ولادته بقليل.

بخلاف الإنسان، فإن ذلك يكمل فيه بالتدرج في زمن غير قصير.

والثالثة: هداية العقل. خلق الإنسان ليعيش مجتمعاً، ولم يعط من الإلهام والوجدان ما يكفي مع الحس الظاهر لهذه الحياة الاجتماعية كما أعطى النحل والنما. فحباه الله هداية هي أعلى من هداية الحس والإلهام، وهي العقل الذي يصحح غلط الحواس والمشاعر، ويبين أسبابه، وذلك أن البصر يرى الكبير على البعد صغيراً، ويرى العود المستقيم في الماء موجاً، والصغاراوي يذوق الحلو مرّاً، والعقل هو الذي يحكم بفساد هذا الإدراك.

والهداية الرابعة: الدين. يغلط العقل في إدراكه كما تغلوط الحواس، وقد يهمل الإنسان استخدام حواسه وعقله فيما فيه سعادته الشخصية والتوعية، ويسلك بهذه الهدایات مسالك الفسال، فيجعلها مسخرة لشهواته ولذاته؛ حتى تورده موارد الهنكة، فاحتاج الناس إلى هداية ترشدهم في ظلمات أهواهم، إذا هي غلت على عقولهم، وتبين لهم حدود أعمالهم ليقفوا

عندما، ويكتفوا أيديهم عما وراءها. ثم إن ما أودع في
غرائز الإنسان الشعور بسلطة غيبية مسلطه على
الأكون، ينسب إليها كل ما لا يعرف له سبباً لأنها هي
المواهبة كل موجودٍ ما به قوام وجوده، ويأن له حياة وراء
هذه الحياة المحدودة، فهل يستطيع أن يصل بذلك
الهدايات الثلاث إلى تحديد ما يجب عليه لصاحب تلك
السلطة، الذي خلقه وسوأه، ووهبه هذه الهدايات
وغيرها مما فيه سعادته في تلك الحياة الثانية؟
كلا! إنه في أشد الحاجة إلى هذه الهداية الرابعة - الدين
- وقد منحه الله إياها.

ولكن بقي معنا هداية أخرى، وهي المعبر عنها بقوله
تعالى: «أولئك الذين هدى الله بهداهم اقتده»
(الأنعام: ٩٠)، فليس المراد من هذه الهداية ما سبق
ذكره، فالهداية في الآيات السابقة تعنى الدلالة، وهي
بمزلة إيقاف الإنسان على رأس الظريعين - المhellk
والمنجي - مع بيان ما يؤدي إليه كل منهم، وهي ما
تفضي الله به على جميع أفراد البشر. أما هذه الهداية،

فهي أخص من الدلالة، وهي لم تكن ممنوعة لكل أحد كالحواس والعقل وشرع الدين.

ولذا كان الإنسان عرضة للخطأ والضلال في فهم الدين، وفي استعمال الحواس والعقل - على ما قدمنا - كان محتاجا إلى المعونة الخاصة، فأمرنا الله بطلبها منه في قوله «اهدنا الصراط المستقيم»، فمعنى «اهدنا الصراط المستقيم» دلنا دلالة تصحبها معونة غبية من لدنك، تحفظنا بها من الضلال والخطأ. وما كان هذا أول دعاء علمنا الله إياه، إلا لأن حاجتنا إليه أشد من حاجتنا إلى كل شيء سواه^١

هكذا صاغ الفيلسوف الحكيم الإمام محمد عبد المذهب الوسطية الإسلامية في نظرية المعرفة هذا آرينا، الفلسفيا الحكيم، الذي ميز رؤية الإسلام في هذه القضية المورقة عن كل النظريات والأراء التي سادت في دوائر الغلو الديني واللاديني على مر تاريخ المعرفة الإنسانية.

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبد المذهب: دراسة وتحقيق، محمد عباد، طبعة القاهرة ٤٦-٤٢ ج ٤ / ص ١٩٩٣

ثم عاد الأستاذ الإمام ليتحدث عن ذات القضية، في تفسيره قول الحق - سبحانه وتعالى - «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكُمُ الظَّاغُوتُ يُخْرِجُهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلْمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (البقرة: ٢٥٧)، فقال بعد رفض ما سماه «تفسير العوام الذين لا يفهمون أساليب اللغة الفعلية» أو «تفسير الأعاجم»، الذين هم أاجدر بعدم الفهم - والذين استأنفوا بهذه الآية على «اجبر واجبرة» - قال الأستاذ الإمام:

«إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا وَلِيَ لَهُ، وَلَا سُلْطَانٌ لِأَحَدٍ عَلَيْهِ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، وَمَتَى كَانَ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ يَهْتَدِي إِلَى اسْتِعْمَالِ الْهَدَى يَاتِي وَهُبَّهَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَى وَجْهِهَا، وَهِيَ: الْحَوَاسُ، وَالْعُقْلُ، وَالدِّينُ، فَهُؤُلَاءِ الْمُؤْمِنُونَ كُلُّمَا عَرَضَتْ لَهُمْ شَبَهَةٌ لَاحَ لَهُمْ بِسُلْطَانِ الْوَلَايَةِ الْإِلَهِيَّةِ عَلَى قَنُوبِهِمْ شَعَاعٌ مِنْ نُورِ الْحَقِّ يُطْرَدُ ظُلْمَتُهَا، فَيُخْرِجُونَ مِنْهَا بِسَهْلَةٍ»؛ «إِنَّ الَّذِينَ اكْتَوُا إِذَا مَسْهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبَصِّرُونَ» (الأعراف: ٢٠١)

جولان الحواس في رياض الأكونان، وإدراك ما فيها من بديع الصنع والإتقان، يعطيهم نوراً، ونظر العقل في

فنون المعقولات يعطيهم نوراً، وما جاء به الدين من
الأيات البينات يتم لهم نورهم»^(٢).

وعلى حين سقط الغلو اللاديني بالغرب والمتغرين في
التناقض المزعوم بين «العلم» و«الدين»، فإن هذه الوسطية
الإسلامية الجامحة في نظرية المعرفة قد جمعت وزامت وكملت بين
العلم والدين، فالعلم ثمرة للحواس واليعلم، والدين هداية، إن
علت - أحياناً - على الحواس واليعلم، فإنها لا تناقض ثمرات أي
منهما، لذلك، انتهى الإمام محمد عبده إلى أن هذه الوسطية
الإسلامية في نظرية المعرفة، هي التي ت usurp العقل السلم من هذه
«الثنائية المتناقضة» التي سقطت فيها الحضارة الغربية - ثنائية
التناقض المزعوم بين العلم والدين، فقال:

«لقد وعد الله بأن يتم نوره، وبأن يظهره على الدين
كله، فسار في سبيل النعما واظهور على العقائد الباطلة
أعواناً، ثم انحرف به أهله عن سبيله، وساروا به إلى ما

^(٢) المصادر السابق / طبعة بيروت سنة ١٩٧٦م / ج ٤ / ص ١٣٤، ١٣٣.

برون وترى، ولن ينقضى العالم حتى يتم ذلك الموعد،
وياخذ الدين بيد العلم، ويعاونا معاً على تقويم العقل
والوجودان، فيدرك العقل مبلغ قوته، ويعرف حدود
سلطته، فيتصرف فيما أتاه الله تصرف الراشدين.
ويكشف ما مكنته فيه من أسرار العالمين، حتى إذا غشته
سبحات الجلال. وقف خاشعاً، وفقل راجعاً، وأخذ
أخذ الراسخين في العلم، الذين قال فيهم أمير المؤمنين
علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - فيما يروى عنه:
«هم الذي أغناهم عن افتحام السدود المضروبة دون
الغيب، الإقرار بجملة ما جهلوها تفسيره من الغريب
المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم
يحيطوا به علماً، وسمى شركهم التعمق فيما لم يكلفهم
البحث عن كنهه رسوخاً».

هذا يلتقي (العقل) مع الوجودان الصادق (القلب).
ولم يكن الوجودان ليدار العقل في سيره داخل حدود
ملكنته، متى كان الوجودان سليماً، وكان ما استضاء به
من نبراس الدين صحيحاً. إياك أن تعتقد ما يعتقد

بعض السذج من أن فرقاً بين العقل والوَجْدَان (القلب) في الوجهة بمقتضى الفطرة والغريزة، فإنما يقع التناقض بينهما عرضاً عند عروض العلل والأمراض الروحية على النفوس. وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات باختصار الباطني (الوَجْدَان أو القلب) من مبادئ البرهان العقلي، كوجدتك أنك موجود، ووجودك لسرورك وحزنك وغضبك ولذتك وألمك، ونحو ذلك.

منحنا العقل للنظر في الغيابات والأسباب والسببات، والفرق بين البساطات والمركبات. ومنحنا الوَجْدَان لإدراك ما يحدث في النفس والملذات من لذائف وألام، وهلع واحمئنان، وشحاس (امتناع وإياء) وإذعان، ونحو ذلك مما يذوقه الإنسان. ولا يحصيه البيان، فهما عينان للنفس تنظر بهما، عين تقع على القريب، وأخرى تتدلى إلى بعيد. وهي (النفس) في حاجة إلى كل منهما، ولا تستفيء بإحداهما حتى يتم الانتفاع بالأخرى. فالعلم الصحيح مقوم للوَجْدَان، والوَجْدَان السليم من أشد أوعان العلم، والدين الكامل علم وذوق، وعقل وقلب،

برهان وإذعان. فذكر وجودان. فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى فائمه، وهيئات أن يقوم على الأخرى. ولن يخالف العقل وجودان حتى يكون الإنسان الواحد إنسانين، والوجودة الفرد وجودين.

فديرك عقلك الفرر في عمل، ولكنك تعمله طوعاً لوجودانك، وربما أيقنت المفعمة في أمر وأعرضت عنه إجابة لدافع من سريرتك، فتقول: إن هذا يدل على تخالف العقل وجودان. ولكنني أقول: إن هذه حجة من لا يعرف نفسه ولا غيره. عليك أن ترجع إلى نفسك؛ فتحتتحقق من أحد الأمرين: إما أن يقينك ليس بيقين، وأنه صورة عرضت عليك من قول غيرك، فأنت تظنها علماً وما هي به، وإما أن وجودانك وهم تكهن فيك، وعادة رسخت في مكان القوة منك، وليس بالوجودان الصحيح، وإنما هو عادة ورثتها عن حولك وظنتها شعوراً منبعد الغريرة وما هي منه في شيء. لابد أن ينتهي أمر العلم إلى تأسيي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم. وبأخذ العالمون بمعنى

الحديث الذي صح معناه: «تفكروا في خلق الله. ولا تفكروا في ذات الله». وعند ذلك يكون الله قد ألم نوره ولو كره الكافرون، وتبعهم الجامدون القاطلون. وليس بيتك وبين ما أعدك به إلا الرمان الذي لا بد منه في تنبية الغافل، وتعليم الجاهل. وتوضيح المنهج. وتقويم الأعوج، وهو ما تقتضيه السنة الإلهية في التدريج «سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً» (الأحزاب: ٦٢) «إنهم يروننه بعيداً ونراه قريباً» (المعارج: ٧) «إن تنصروا الله ينصركم ويشتت أقدامكم» (محمد: ٧) وهو خير الناصرين»^(٢).

هكذا قدم الأئمـاء مغالـاً في فلسـفة الوـسيـبة الـاسـلامـية الجـامـعـة لـلهـدـاـيات الـأـربعـ في نـظـرـيـةـ المـعـرـفـةـ الـاسـلامـيـةـ. نـفـيـ فـيهـ وـجـودـ أيـ تـاقـضـ حـقـيقـيـ بـيـنـ الـعـلـمـ وـالـدـيـنـ، أـوـ بـيـنـ الـعـقـلـ وـالـوـجـدـ الـقـلـبـ. فـهـذـهـ الـهـدـاـياتـ جـمـيعـهـاـ غـيـرـ لـلـنـفـسـ الـإـسـلـانـيـةـ، تـقـرـأـ مـلـقاـتـ وـتـكـامـلـاـنـ فيـ تـحـصـيلـ الـعـرـفـ الـمـوـازـنـةـ وـالـمـكـافـلـةـ، اـخـفـقـةـ لـصـائـبـةـ الـإـسـلـانـ.

(٢) المصدر السابق / ج. ٢، ص ٣٣٣، ٣٣٢

وبذلك تبلورت قبضة من قسمات المشروع الخصاري للأمة، قبضة نظرية المعرفة الإسلامية، التي تيزت - بالوسطية الإسلامية الجامحة - عن نظائرها من نظريات المعرفة عند أهل الغلو، سواء منهم أهل الغلو الديني (المفرطين) وأهل الغلو اللاديني (المفرطين). فالوسطية جمعت هذه النظرية - في مصادر المعرفة - بين الواقع - الواقع عالم الشهادة، وكتاب الله المنظور، وستته المنشورة في الأنفس والأفاق - وبين عالم الغيب، وبين السماء العظيم الذي جاء به التوحيد في كتاب الله المنصور، كما جمعت - هذه النظرية في المعرفة - بين المهدىات الأربع: العقل، والنقل، والتجربة، والوحidan، رافضة غلو الإفراط والتغريط في هذا الميدان الهام من ميادين الإصلاح.

٤

مقام العقل، وحدوده

ولم يقف حديث الإمام محمد عبده عن العقل عند هذا الذي قدمه في «نظريّة المعرفة الإسلاميّة» عند ما وضعه ضمن «الهدايات الأربع» التي هي سبيل الإنسان إلى المعرفة والعلوم، وإلى الصراط المستقيم، وإنما - فوق ذلك - كان العقل ميدان معركة فكريّة كبرى وخصبة، حاضرها الأستاذ الإمام صدقي في الفلو على «النسلافية الحرفية» التي تذكرت لهداية العقل. عندما اكتفت بالوقوف عند حرفية النصوص وظواهرها، غافلة عن تعلق المفاصد الشرعية من وراء النصوص، وغلو «المادية الوضعيّة الغربيّة»، التي ألهت العقل، وتجاذرت يدراكته حدود «النسبية» - ككل ملك الإنسـان - إلى حيث أذعـت «الإـلـاـطـاق» مدرـكـاته، رافـعـةـ شـعـارـ «الـتـنـبـيـهـ الـوضـعـيـ الغـرـبـيـ»، القـائلـ: «الـسـلـطـانـ عـلـىـ الـعـقـلـ إـلـاـ الـعـقـلـ وـحـدـهـ»، وـهـ هوـ الشـعـارـ الـذـيـ يـعـنـيـ الرـفـقـ، لـأـنـ يـكـوـنـ الـوـحـيـ وـالـنـفـرـ، وـكـذـلـكـ الـقـلـبـ وـالـوـجـدـانـ مـنـ مـصـادـرـ الـهـدـاـيـةـ وـالـمـعـرـفـةـ الـنـسـبـيـةـ لـلـإـنـسـانـ، أـيـ الرـفـقـ لـالـوـسـطـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ الـجـامـعـةـ.

نخاض الإمام محمد عبده معركة «العقلانية الإسلامية» هذه من منطلق الوسطية الإسلامية الجامحة، ضد طرق الغلو في التعامل مع العقل، فكتب منتقداً الغلو «السلفي» للوهابية - رغم عدّه إياها من حركات الإصلاح. وذلك لشكيرها جمهور المسلمين، ولتشدّدها غير المبرر ضد الآثار الإسلامية - ومنها قبة قبر الرسول - ^{يشير} - التي همت بهدمها، وأيضاً - وهذا هو الأهم في موضوعنا - لتنكّبها طريق العقلانية الإسلامية، ومحاجفاتها سبيل النظر العقلي، مكتفية بالوقوف عند حرافية النصوص وظواهرها. وإنّ كتب الأستاذ الإمام في تقدّم «السلفية الوهابية» يقول:

«لقد قام الوهابية للاصلاح، ومذهبهم حسن، لولا
الغلو والإقراط».

- أي حاجة إلى قولهم بهدم قبة النبي - ^{يشير} -؟

- والقول بكفر جميع المسلمين؟

- والعمل على إخضاعهم بالسيف، أو إبادتهم؟

نعم. لا يأس في المبالغة في القول والخطابة، لأجل التأثير

بالترغيب أو الترهيب والتنفير، ولكن ما كل ما يقال

يكتب ويبني عليه عمل»^(١).

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق، محمد عصبة / جمعية القاهرة

٥٣٧ ج/٢ ص/١٩٩٩

ثم انتقد مجافاة «السلفية الخرفية» منهاج النظر العقلي والعقلانية الإسلامية. هذه المجافاة التي جعلتهم أضيق صدراً من المقلدين الذين يعادون الإصلاح. فقال:

«وهذه الفتنة أضيق علينا - أفقاً - وأخرج صدراً من المقلدين. وهي وإن أنكرت كثيراً من البدع. ونحوت عن الدين كثيراً مما أضيف إليه وليس منه، فإنها ترى حجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد، والتغريد به، بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، وألأجلها منحت النبوة. فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدينة أحباء»^(٢).

انتقد الإمام محمد عبد الله هذه «السلفية - الإصلاحية»^(٣) بخاتمتها منهاج النظر العقلي والعقلانية الإسلامية - وهو السلفي العقلاني. الذي أعلن أن هدفه من وراء دعوته السلفية العقلانية هو: «تحمير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب

(٢) الميسر المسابق / ج ٢ ص ٣١٤

معارفه إلى بنابيعها الأولى ، واعتبار الدين من ضمن
موازين العقل البشري «^(٢)».

فميز بين سلفيته العقلانية، الداعية إلى «تحرير الفكر من قيد
التقليد»، وبين «السلفية الوهابية» التي جافت العقل والعقلانية،
فغدت - في هذا الميدان - أخصيق أفقاً من المقلدين !؛ وقادها هذا
الجفاء للعقل إلى حيث تنكست طريق العلم والمدينة !

كذلك انتقد الإمام محمد عبد «الغلو المادي الوضعي»،
الذي ذهب أصحابه على درب «تأليه العقل»، إلى حد إنكار أن
يكون النقل والوحي مصدراً من مصادر المعرفة، حتى لقد ذهب
نفر منهم إلى تفسير المعجزات والخوارق - وكل ما لا يستقرار العقل
والحس بإدراك كنهه - تفسيراً مادياً !

ولقد شهد عصر الأستاذ الإمام لهذا التيار المادي والوضعي
صولة، قادها نفر من المثقفين الوارنة، الذين تعلموا وضرسوا عقولهم
في مدارس الإرساليات النصرانية في لبنان، ثم هاجروا إلى مصر،

(٢) المصدر السابق - ج ٢ من ٣١٨

وأصدروا فيها - ل لهذا الغرض - صحفاً ومجلات، كان في طليعتها مجلة «المقتصد»، (١٢٩٣-١٤٧١هـ/١٨٧٦-١٩٥٢م) التي وصفها المصلح الخدي عبده الله نديم (١٢٦١هـ/١٨٤٥م) فقال عن كتابها وما ينشرون فيها:

أعداء الله وأنباؤه، الأجراء، الذين أنشئوا لهم جريدة
جعلوها خزانة لترجمة كلام من لم يديروا بذين، من
ينسبون معجزات الأنبياء إلى الظواهر الطبيعية
والتركيب الكيماوية، ويرجعون بالملكونات إلى المادة
والطبيعة، منكرين وجود الإله الحق. وقد ستروا هذه
الأباطيل تحت اسم فضول علية، وما هي إلا معاول
يهدمون بها عموم الأديان^(٤).

اتقد الأستاذ الإمام هذا الغلو اللاديني، فقال عن غواصاته
الذى تجسد في المدنية الأوروبية:

«إن هذه المدنية هي: مدنية الملك والسلطان - (القوة)،
مدنية الذهب والفضة، مدنية الفخخخة والبهرج، مدنية
الختل والنفاق، وحاكمها الأعلى هو الجنيه» عند قوم.

(٤) عبد الله نديم / مجلة (الأستاذ) / ص ٩٢٢، ٩٢٤.

وـ«ـالـلـيـرـاـ» عـنـدـ قـوـمـ أـخـرـيـنـ، وـلـاـ دـخـلـ لـلـاجـيلـ فـيـ شـيـءـ

ـمـنـ ذـلـكـ^{١٥١}

ـوـعـلـقـ عـلـىـ نـقـائـهـ وـحـوارـهـ مـعـ الـفـيـلـسـوـفـ الـإـخـلـيـزـيـ (ـسـيـنـسـرـ)ـ (ـ١٨٢٠ـ١٩٠٣ـمـ)ـ. الـذـيـ بـدـاـ يـائـسـاـ مـنـ مـفـقـدـيـ أـورـيـاــ بـسـبـبـ سـقـوـطـهـ فـيـ التـرـعـةـ الـمـاـدـيـةـــ عـلـقـ الـإـمـامـ مـتـعـجـباـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ الـأـوـرـبـيـنـ، الـذـيـنـ اـهـتـدـواـ إـلـىـ عـيـقـرـيـةـ الـخـضـارـةـ الـأـوـرـبـيـةـ فـيـ الـخـرـعـانـ، الـدـانـيـوـيـةـ، وـالـصـنـاعـاتـ الـتـيـ جـسـلـتـ وـبـرـتـ حـيـةـ عـالـمـ الشـهـادـةـ، عـلـىـ حـيـنـ عـجـزـوـاـ عـنـ اـكـشـافـ فـطـرـةـ الـتـدـيـنـ فـيـ الـإـسـانـ، وـسـلـمـ دـخـلـوـاـ بـحـضـارـتـهـمـ الـمـاـدـيـةـ فـيـ هـذـاـ الـمـحـدـرـ الـخـطـيرـ. عـلـقـ الـإـمـامـ عـلـىـ هـذـاـ الـخـواـرــ (ـمـعـ السـيـنـسـرـ)ـــ فـقـالـ:

ـهـؤـلـاءـ الـفـلـاسـفـةـ وـالـعـنـمـاءـ الـذـيـنـ اـكـتـشـفـوـاـ كـثـيرـاـ مـاـ يـقـيـدـ فـيـ رـاحـةـ الـإـسـانـ وـتـوـفـيرـ رـاحـتـهـ وـتـعـزـيزـ نـعـمـتـهـ، أـعـجـزـهـمـ أـنـ يـكـتـشـفـوـاـ طـبـيـعـةـ الـإـسـانـ، وـبـعـرـضـوـهـاـ عـلـىـ الـإـسـانـ حـتـىـ يـعـرـفـهـاـ فـيـعـودـ إـلـيـهـاـ!ـ هـؤـلـاءـ الـذـيـنـ صـقـلـوـاـ الـمـعـادـنـ حـتـىـ كـانـ مـنـهـاـ أـخـدـيدـ الـلـامـعـ الـمـضـيـ، أـفـلـاـ يـتـيـسـرـ لـهـمـ أـنـ يـجـلـوـاـ ذـلـكـ الصـدـأـ الـذـيـ غـشـيـ الـفـطـرـةـ الـإـسـانـيـةـ،

ويصلوا تلك النفوس: حتى يعود لها معناها الروحي؟! لقد حار الفيلسوف «سينسنر» في حال أوربا، وأظهر عجزه، مع قوة العلم! فـأين الدواء؟ إنه الرجوع إلى الدين، الدين هو الذي كشف الطبيعة الإنسانية، وعرفها إلى أربابها في كل زمان، لكنهم يعودون فيجهلونها^(٦)!

ثم تحدث الأستاذ الإمام - في بقده لهذا الغلو اللادينى - عن المتغرين من أبناء المشرق الذين سقطوا في هذا المستنقع: فأنكروا كل ما وراء مدركات أخواص، فقال:

«يوجد في كل أمة، وفي كل زمان، أناس يقذف بهم الطيش والنقص في العلم إلى ما وراء ساحل اليقين. فيسقطون في غمرات من الشك في كل ما لم يقع تحت حواسهم الخمس، بل قد يدركم الريب فيما هو من متناولها. فإذا عرض عليهم شيء من الكلام في السيوات والأديان، وهم من أنفسهم هام بالاسفاء، دافعوه بما أوتوا من الاختيار في النظر، وانصرفوا عنه، وجعلوا

(٦) عبد الله العبد، مجلة الأستاذ، ص ٩٢٢ - ٩٢٣

أصابعهم في أذانهم حذر أن يخالط الدليل أذانهم؛
فيلزهم العفيدة، وتبعها الشريعة؛ فيحرموا اللذة ما
ذاقوا، وهو مرض في الأنفس والقلوب يستشفى منه
بالعلم. إن شاء الله»^(٧).

وبعد هذا الموقف الترافض والناقد لتباري الغلو الديني،
والغلو الالاديني، غلو التغريبة، غلو الإفراط - إراء العقول
والعقلانية، قدم الأستاذ الإمام صباغات فكرية محكمة ومتوازنة،
حول :

- أ - مقام العقل بين الهدىيات التي وهبها الله للإنسان،
- ب - وارتباط الأسباب بالأسباب.
- ج - والسنن الكونية، التي جعلها الله قوانين لسير العالم
والاجتماع، لا يبدل لها ولا تحويل.
- د - وحدود العقل، كملكة من ملكات الإنسان، له مقام عال
وخطير عظيم، لكنه لا يحقق وحدة السعادة للإنسان، وإنما
لا بد معه من الوحي والنقل الذي يقدم من تباً الغيب
وعوالم الإلهيات ما لا تستقبل بإداركه العقول.

(٧) الأفضل الكمال للإمام محمد عبد دراسة وتحقيق، محمد عبارة طبعة المغاربة

٢٠٢ ص ٣

قدِّمَ الإمام في هذه الميادين صياغاتٍ فكرية، لا يُعالي إِذَا قلنا
إنَّها أَعْقَالٌ في العقلانية الإسلامية، جاءَ فيه:

عن مقام العقل في الإسلام

«العقل» هو جوهر إنسانية الإنسان، وهو أفضال القوى
الإنسانية على الحقيقة. ولقد تأكَّل العقل والدين لأول
مرة في كتاب مقدس، على لسان نبي مرسى، بتصريح
لا يقبل التأويل. وتقرَّر بين المسلمين كافةٍ، إِلا من لائمة
بعقله ولا بدينه. أنَّ من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد
به إِلا من طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته
على إِرسال الرسال، وعلمه بما يوحى إليهم، وإِرادته
لاختصاصهم برسالتهم، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه
فهم معنى الرسالة، كالتصديق بالرسالة نفسها.

كما أجمعوا على أنَّ الدين إنْ جاءَ بشيءٍ قد يعلو على
الفهم، فلا يمكن أن يأتِي بما يستحيل عند العقل.

أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي. والنظر
عندَه هو وسيلة الإِيَان الصحيح، فقد أقامك منه على
سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى

حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثير عليه؟

بلغ هذا الأصل بال المسلمين أن قال القائلون من أهل السنة: إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه، ومات طالباً غير واقف عند الظن، فهو ناج. فرأى سعة لا ينظر إليها الخرج أكمل من هذه السعة؟

لقد اتفق أهل الملة الإسلامية - إلا قليلاً من لا ينظر إليه - على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بآدل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان:

طريق التسليم بصحبة المنقل، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه.

والطريق الثانية: تأويلاً النقل، مع الاحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل.

إنه لا يتفق مع الترجح من النظر، وإنما يكون اليقين بإطلاق النظر في الأكوان، طولها وعرضها، حتى يصل إلى الغاية التي يطلبها دون تقييد.

فإله يخاطب في كتابه الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولا حد، والوقوف عند حد فهم العبارة مُضريٌّ، ومنافٌ لما كتبه أسلافنا من جواهر المعقولات، التي تركنا كتبها فراشاً للأثرية وأكلة للموس، بينما انتقلت إلى أم أخرى أصبحت الآن تُعتَب باسم النور !

والقرآن قد دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم، فهو معجزة عرّفت على العقل، وعرفته القاضي فيها، وأطلقت له حق النظر في أنحائها، ونشر ما انطوى في أنحائها. فالإسلام لا يعتمد على شيءٍ سوي الدليل العقلي، والتفكير الإنساني الذي يجري على نظمه الفطري، فلا يدهشك بخازق للعادة؛ ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية.

والمرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه. وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن رُبّي على التسليم بغير عقل، والعمل - ولو صالحاً - بغير فقه، فهو غير مؤمن؛ لأنَّه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للغیر، كما

يدلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله، ويتزكي نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه، فيعمل الخيراً لأن يفقهه أنه الخير النافع المرضي لله، ويرتكب الشر: لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه، ويكون فوق هذا - على بصيرة وعقل في اعتقاده، فالعقل لا يقلد عاقلاً مثله، فأاجدر به أن لا يقلد جاهلاً هو دونه^(٨)!

وللصحة الوثيقة بين مقام العقل في الإسلام، وبين تقرير الإسلام الارتكاط بين الأسباب والسببيات، كتب الأستاذ الإمام، عن

السببية : «إن القول بنسفي الرابطة بين الأسباب والسببيات جديير بأهل دين (يقصد النصرانية) ورد في كتابه (الإنجيل) أن الإيمان وحده كافٍ في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحول عن مكانك، فيتحول الجبل ! يليق بأهل الدين تعدد الصلاة وحدتها، إذا أخلص المصلوي فيها، كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري ! وليس هذا الدين هو الإسلام».

(٨) المف المأكى / ج ٣ / ص ١٥١ - ٢٨١ - ٢٧٩ . ح ١٤

دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه: «وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيِّرُ اللَّهُ عَمَلَكُمْ» (التوبه: ١٠٥) «وَأَعْدَدُوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (الأنفال: ٦٠) «سَنَةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلُوا مِنْ قَبْلِ وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (الأحزاب: ٦٢)، وأمثالها، وليس من الممكن لسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسبية إلا إذا كفر ببدنته قبل أن يكفر بعقله^(٩)

كما كتب الأستاذ الإمام:

عن السنن الكونية الحاكمة لسير العالم والمجتمع «إِنَّهُ فِي الْأَمْمِ وَالْأَكْوَانِ سَنَنًا لَا تَبْدِلُ»، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس أو قوانين، ونظام المجتمعات البشرية وما يحدث فيها، هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في المجتمع أن ينظر في أصول هذا النظام؛ حتى يرد إليه أعماله، ويسي علىها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل؛ فلا ينتظر إلا الشقاء، وإن ارتفع في الصالحين نسبه، أو اتصل بالقربين سببه، فمهما بحث الناظر وفكر.

(٩) المقدمة السابق / ج ٢ / ح ٥١٢

وكتشف وقرر، وأتي لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري
على طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافي عنه، ولا
تنظر منه^(١٠).

﴿قد خلت من قبلكم سنن فمسيروا في الأرض فانظروا
كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (آل عمران: ١٣٧). إن
إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سننًا، يوجب علينا أن
نجعل هذه السنن علماً من العلوم المدونة، لنتستدِّمُ ما
فيها من الهدایة والموعظة على أكمل وجه. فيجب على
الأمة - في مجتمعها - أن يكون فيها قومٌ يبيّنون لها سنة
الله في خلقه، كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم
والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال، وبينها
العلماء بالتفصيل: عملاً بإرشاده، كالتوحيد والأصول
والفقه.

والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها. والقرآن
يبحيل عليه في مواضع كثيرة، وقد دلنا على مأخذها من
أحوال الأم: إذ أمرنا أن نسير في الأرض لأجل اجر لائئها
ومعرفة حقيقتها^(١١).

(١٠) المصادر السابق / ج ٢ / ج ٢٨٤

(١١) المصادر السابق / ج ٢ / ج ٩٤، ٩٥

وبهذا الأصل، الذي قام على الكتاب وصحيح السنة
و عمل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مهدت بين يدي العقل كل سبيل.
وأزيلت من سبيله جميع العقبات. واتسع له امتداد إلى

三三三

ثم خلاص الأستاذ الإمام . في حديثه عن العقلانية الإسلامية
- إلى تقوير الحقيقة التي خالف فيها الإسلام أهلاً «العلو
العقلاني» . وذلك عندما وضع للعقل حدوداً لا ي تعداها . وهي
حدود عالم الشهادة . وقرر حاجته إلى الوحي في معرفة ما في
والسماء ، وكثير من مقدار الأحكام في العبارات . ولذلك ، كتب
الأستاذ الإمام ، فقال :

عن حدود العقل الإنساني

إِنَّ الْعُقْلَ الْبَشَرِيَّ وَحْدَهُ لَيْسَ فِي أَسْتَطْعَاتِهِ أَنْ يَلْعَلِّ
بِصَاحِبِهِ مَا فِيهِ سَعَادَتِهِ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ، إِلَّا قَلِيلًا مَّا
لَمْ يَعْرِفْهُمُ الْزَّمْنُ، فَإِنْ كَانَ لَهُمْ مِّنَ الشَّأْنِ الْعَظِيمِ مَا يَهْدِي
عَرْفَهُمْ أَشَارُ إِلَيْهِمُ الدَّهْرُ بِأَصْبَاعِ الْأَجْيَالِ (١٢١)

٤٩٦ (١٢) المعاشر الساين / ج ٣ / ص

٣٩٦ (١٣) المُهندر السابق / ج ٣ / ص

وقد يكون من الأعمال ما لا يمكن درك حسنها، ومن
المنهيات ما لا يُعرف وجهه، وهذا النوع لا حسن له
إلا الأمر ولا بُحث إلا النهي^(١٤).

إن مجرد البيان العقلي لا يدفع تراغماً، ولا يرد طمأنينة.
وقد يكون القائم على ما وضع من شريعة العقل يزعم
أنه أرفع من واضعها، فيذهب الناس مذهب شهواته،
فتذهب حرمتها، وينتهم بناوتها، ويُفقد ما فُصّد
بوضعها^(١٥).

وإذا قدرنا العقل البشري قدره، وجدنا غاية ما ينتهي
إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض الكائنات
التي تقع تحت الإدراك الإنساني، أما الوصول إلى كنه
حقيقة فمما لا تبلغه قوته^(١٦). ومن أحوال الحياة
الأخرى ما لا يمكن لعقل بشري أن يصل إليه وحده.
لهذا كان العقل محتاجاً إلى معين يستعين به في وسائل
السعادة في الدنيا والآخرة^(١٧). فالعقل هو ينبوع اليقين

(١٤) مصدر السابق / ج ٣ / ص ٢٩٩

(١٥) مصدر السابق / ج ٢ / ص ٤١

(١٦) مصدر السابق / ج ٣ / ص ٥٦٩

(١٧) مصدر السابق / ج ٣ / ص ٣٩٦

في الإيمان بالله وعلمه وقدرته، والتصديق بالرسالة، أما النقل فهو المتبوع فيما بعد ذلك من علم الغيب، كأحوال الآخرة، والعبادات^(١٨)، والذي علينا اعتقاده: أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، والعقل أشد أعرانه؛ والنقل من أقوى أركانه^(١٩)».

هكذا تكلم الإمام محمد عبد، وكتب «انتدابات في العقائد الإسلامية»، من موقع الوسطية الإسلامية الجامحة، ومن موقع الرفض والنقد للغلو - مطلق الغلو - غلو التفريط الذي انحازت إليه «السلفية الوهابية» - التي جافت العقل، وكأنها خلصت بيته وبين «الجهوي» و«غلو الأفراط»، الذي انحازت إليه المادية الغربية، التي ألهت العقل، فجعلت سلطانه فوق كل سلطان، حتى سلطان العلم الانهبي، المكاني والمطلق والخفيظ.

(١٨) المصور السابق ج ٣ / ص ٣٢٥

(١٩) المصوـر السابق ج ٢ / ص ٣٢٥

فإذا علمنا أن الإمام محمد عبده كان كثير النقد للمعتزلة في
كثير من مقولاتهم «العقلانية» ومنها موقفهم من «التحسسين»
والتقبیح «- أدركنا ما في مقالته العقلانية من إبداع وتجدد».

٥

علم السنن والقوانين الاجتماعية

قبل أكثر من مائة عام، وقف الأستاذ الإمام محمد عبده (١٢٢٢-١٢٦٦هـ / ١٨٤٩-١٩٠٥م) وهو يفسر القرآن الكريم - وقلات غير مسبوقة أيام الآيات القرآنية التي تتحدث عن سنن الله الحاكمة لعالم الكون نمادي، ولعالم الاجتماع الإنساني، وأفاض في الحديث عن هذه السنن الحاكمة لحركة الكون، وسير التاريخ، وقيام الحضارات وسقوطها، وأسباب التقدم والتخلف في الأمم والمجتمعات، وتدالو الإزدهار والاتحاط بين الناس، ولقد عنى الإمام محمد عبده - يومئذ - أن ينشئ المسلمين - انطلاقاً من القرآن الكريم - علمًا إسلاميًّا هو «علم السنن»، أو «علم الاجتماع الديني»، كما استخرجوا - من القرآن أيضاً - كل العلوم الشرعية التي تبلورت وازدهرت في حضارة الإسلام. ولقد أشار الأستاذ الإمام - وهو يتحدث عن حاكمية هذه السنن الروابط في الكون والمجتمع - إلى حقيقة فلسفية وعلمية وعندية بالغة الأهمية،

وهي أن حاكمة هذه السن - التي لا تبدل لها ولا تحويل - لا تعني الجبرية التي تُجبرَ الإنسان من حرفيته و اختياره، وتُسخره لقوانين هذه السن، وإنما تعني أن وعي الإنسان بقوانين هذه السن وقواعد حركتها، هو الذي يجعل الإنسان قادرًا على تسييرها في الاتجاه الذي يريد، ذلك أن كل ما في هذا الكون - بما في ذلك السن والقوانين - هو مُسخر من الخالق - سبحانه وتعالى - للإنسان، الذي استخلفه الله لحمل أمانة عمارة هذه الأرض، وفق الشرائع والقوانين التي وضعها الله. فاكتشاف السن، والوعي بقوانين حركتها، هو الذي يحقق سيطرة الإنسان عليها، و يجعله قادرًا على مغالبتها وتسييرها في أداء الأمانة التي استخلفه الله للنهوض بها، بينما الغفلة، غفلة هذا الإنسان عن هذه السن، وغيبة وعيه عن قوانين حركتها، هي التي تجعله ضحية لهذه القوانين التي لا تبدل لها ولا تحويل؛ حتى ولو حسنت نوايا هذا الإنسان، وعاش غارقاً في بحار الأمنيات والأحلام والأدعية والتسليات ! وصدق الله العظيم: «ليس بأمانكم ولا أمانني أهل الكتاب من

يعمل سوءاً يُجْزَى به ولا يجْزَى له من دون الله ولِيَأْوِيْلَهْ
نصيراً» (النساء: ١٢٣).

وغير التمييز بالريادة في الوعي بالأصول القرآنية لهذا العلم - علم السنن الإلهية، والمجتمع الديني - غير الأسناد الإمام بالإفادة في الحديث عن هذه السنن الإلهية - وهو بغير الآيات القرآنية التي أشارت إليها، حتى لستمتع أن «مؤلف» من وفاته في هذا المقام «مقالاً في السنن الإلهية»، لا يجده له بظيراعمه. غيره من العبارات الذين نصدوا لتفسيير القرآن الكرييم! وكيف لا، وقد وصف الإمام محمد الشير الإبراهيمي (١٣٠٦ هـ / ١٩٨٩ م) تفسير الإمام محمد عبد المطلب بأنه «المهاجر المعجزة»، والتفسير لمعجزات القرآن، النبي يظهور إمام المفسرين بلا منازع، الذي كان أبلغ من تكلم في التفسير بياناً لهدي القرآن، وفهمه لأسراره، وتوفيقاً بين آيات الله في القرآن وبين آياته في الأكونان. فكان - هذا التفسير فيضاً من إلهام الله، أجراه على قلب ذلك الإمام وعلى لسانه، بما لم تنطو عليه حتاً عالم، ولا صحائف كتاب. لقد جلا - بدروسه في تفسير كتاب الله - عن حقائقه التي

حام حولها من سبقه ولم يقع عليها، فكان أية على أن
القرآن لا يشر إلا بلسانين: لسان العرب ولسان
الزمان»^(١).

نعم، نستطيع أن «تولف» مقالاً مختاراً في علم السنن الإلهية،
من الصفحات العديدة التي أفردها الأستاذ الإمام لهذا المبحث،
الذي تفرد به من بين العباءة الذين تميزوا في تفسير القرآن الكريم.
لقد قال الأستاذ الإمام - وهو يفسر قول الله - سبحانه وتعالى
«قد حللت من قبلكم سنن فسروا في الأرض فانظروا كيف كان
عافية المكابيin» (آل عمران: ١٣٧).

«إن إرشاد الله إيانا أن له في خلقه سننا، يوجب علينا أن نجعل
هذه السنن علماء من العلوم المدونة: لنتستدعي ما فيها من الهدامة
والموعضة على أكابر وآباء، فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون
فيها قوم يبيتون لها سنن الله في خلقه، كما فعلوا في غير هذا العلم
من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال، وبينها
العلماء بالتفصيل، عملاً بإرشاده، كالتوحيد، والأصول، والفقه.

(١) إلار الإمام محمد البشير الإبراهيمي / جمع وتقديم: أ. أحمد طالب الإبراهيمي / جمعية
بيروت / سنة ١٩٩٧م / ج ١ / جز ٢٤٣، ٣٢٧، ٢٤٢، ٢٥٢ / أصل ٢.

والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها، والقرآن يحيل عليه في مواضع كثيرة، وقد دلنا على مأخذها من أحوال الأم، إذ أمرنا أن نسير في الأرض لأجل اجتلاتها ومعرفة حقيقتها».

ولا يُنصح علينا بعدم تدوين الصحابة لها، فإن الصحابة لم يدونوا غير هذا العلم من العلوم الشرعية التي وُصّلت لها الأصول والقواعد، وفُرِّغت منها الفروع والمسائل، وإنني لا أشك في كون الصحابة كانوا مهتمين بهذه السنن، وعالمين بمراد الله من وراء ذكرها.

يعنى أنهم بما لهم من معرفة أحوال الشعائر العربية والشعوب المقربة منهم، ومن التجارب والأخبار في الحرب وغيرها، وبما منحوا من الذكاء والحنق وفورة الاستباط، كانوا يفهمون المراد من سنن الله تعالى، ويهتدون بها في حروبهم وفتوحاتهم وسياستهم للأمم التي استوتوا عليها، وما كانوا عليه من العلم بالتجربة والعمل، أَنْفَع من العلم النظري الخضر، وكذلك كانت علومهم كلها.

ولما اختلفت حالة العصر اختلفا احتياجاته معه الأمر إلى تدوين علم الأحكام وعلم العقائد وغيرهما، كانت محتاجة أيضاً

إلى تدوين هذا العلم، ولذلك أن تسميه علم السنن الإلهية، أو علم الاجتماع، أو علم السياسة الدينية، سُمّ بما شئت، فلا حرج في التسمية.

ومعنى الجملة - (الأية) - انظروا إلى من تقدمكم من الصالحين والمكذبين، فإذا أنتم سلکتم سبيل الصالحين فعاقبتم كعاقبتهم، وإن سلکتم سبیل المكذبين فعاقبتم كعاقبتهم، وفي هذا تذکیر من خالق أمر النبي - ﷺ - في أحد، ففي الآية محاري أمن ومحاري خوف، فهو على يشارته لهم قيها بالنصر وهلاك عدوهم، يتذمرون عاقبة الميل عن سننه، ويعين لهم إذا ساروا في طريق الصالحين من قبلهم فإنهم ينتهون إلى مثل ما انتهوا إليه، فالآية خبر وتشريع، وهي عليها وعد ووعيد، «فسيروا في الأرض فانظروا» كيف كان عاقبة المكذبين؟ أي إن المصارعة بين الحق والباطل قد وقعت من الأم الماضية، وكان أهل الحق يغلبون أهل الباطل ويُصرون عليهم بالصبر والعناد، وكان ذلك بجري بأسباب عصيدة، وعلى طريق مستقيمة، يعلم منها أن صاحب الحق إذا حافظ عليه يُنصر ويرث الأرض، وأن من ينحرف عنه ويعيش في الأرض فساداً يُخذل وتكون عاقبته الدمار، فسيروا في الأرض واستقرنوا بما حل بالأمم، ليحصلوا لكم العلم الصحيح التفصيلي بذلك، وهو الذي يحصل

به اليقين ويترتب عليه العمل، والسير في الأرض، والبحث عن أحوال الماخصين، وتنزف ما حل بهم، هو الذي يوصل إلى معرفة تلك السنن، والاعتبار بها كما ينبغي. نعم، إن النظر في التاريخ الذي يشرح ما عرفه الذين ساروا في الأرض ورثوا آثار الذين خلوا، يعطي الإنسان من المعرفة ما يهديه إلى تلك السنن، ويفيده عصمة واعتباراً، ولكن دون اعتبار الذي يسير في الأرض بنفسه، ويرى الآثار بعينه، ولذلك أمر بالسير والنظر.

ثم أسع ذلك بقوله: «هذا بيان للناس بهدى ونوعة للمتقين» (آل عمران: ١٣٨)، كأنه يقول: إن كل إنسان له عقلاً يعتبر به فهو يفهم أن السير في الأرض يدل على تلك السنن، ولكن المؤمن المتقى أحذر بفهمها، لأن كتابه أرشد إلينها، وأحذر كذلك بالالهتاء والاتعاظ بها.

إن نسير الناس في الحياة سننا يؤدي بعضها إلى الخبر والسعادة، وبعضها إلى الهلاك والشقاء. وإن من يتبع تلك السنن فلا بد أن ينتهي إلى غايتها، سواء كان مؤمناً أو كافراً، كما قال سيدنا علي: «إن هؤلاء قد انتصروا

باجتماعهم على باطلهم، وخذلتم بتغافلكم عن
حلفكم».

ومن هذه السنن أن اجتماع الناس وتوافقهم وتعاونهم
على طلب مصلحة من مصالحهم، يكون - مع الثبات -
من أسباب بخاهم ووصولهم إلى مقصدهم، سواء كان
ما اجتمعوا عليه حقاً أو باطلًا، وإنما يصلون إلى
مقصدهم بشيء من الحق والخير، ويكون ما عندهم من
الباطل قد ثبت باستناده إلى ما معهم من الحق، وهو
فضيلة الاجتماع والتعاون والثبات.

فالفضائل لها عمد من الحق، فإذا قام رجل يدعى بالصلة،
ولكن رأى جمهور من الناس أنه محق يدعى إلى شيء راقع وأنه
يجب نصره، فاجتمعوا عليه ونصروه، وتبينوا على ذلك، فلأنهم
ينجحون معه بهذه الصفات، ولكن الغالب أن الباطل لا يدوم، بل
لا يستمر زمناً طويلاً، لأنه ليس له في الواقع ما يؤيده، بل له ما
يقارنه، فيكون صاحبه دائمًا مترنلاً فإذا جاء الحق ووجد أنصاراً
يحررون على سنة الاجتماع في التعاون والنصرة، وبؤيدين الداعي
إليه بالثبات والتعاون، فإنه لا يلتبث أن يدفع الباطل، ونكون المعاشرة

لأهل، فإن شابت حقهم شائبة من الباطل، أو انحرفو عن سنن الله في تأييده، فإن العاقبة تندرهم بسوء المصير.

فالقرآن يهدينا في مسائل الحرب والذارع مع غيرنا إلى أن نعرف أنفسنا وكنه استعدادنا، لكون على بصيرة من حقنا، ومن السير على سنن الله في طلبه وفي حفظه، وأن نعرف كذلك حاز خصينا، ونضع الميزان بيننا وبينه، وإنما غير مهتمين ولا متعظين.

﴿وَلَا يَهْنُوا وَلَا تُخْزِنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾
(آل عمران: ١٣٩)، كأنه يقول: انظروا في سنن من قبلكم تجدوا أنه ما اجتمع قوم على حق، وأحكموا أمرهم، وأخذوا أهليهم، وأعدوا لكل أمر عدته، ولم يظلموا أنفسهم في العمل لنصرته، إلا اضطروا بها طلبوها، وغُرّضوا ما حسروا، فتحولوا وحوكم عن جهة ما حسروا، وزوّلوا جهه ما يستقبلون، وانهضوا به بالعزيمة والخرف، مع التوكل على الله عز وجل ،

والحزن إنما يكون على فقد ما لا عوض منه، وإن لكم خبر عوض ما فقدتم، وأنتم الأعلون برجحانكم عليهم في مجموع الوقتتين - بدر وأحد - إذ الذين قتلوا منهم أكثر من الذين قتلوا منكم، على كثريهم وقلتكم.

﴿وَتَلِكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠).

هذه قاعدة كقاعدة ﴿فَدَخَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سَنَنٌ﴾، أي هذه ستة من تلك السنن، وهي ظاهرة بين الناس، بصرف النظر عن المحقين والمبطلين.

والماطلة في الواقع تكون مبنية على أعمال الناس، فلا تكونون الدولة لفريق دون آخر جزافاً، وإنما تكون من عرف أسبابها ورعاها حق رعايتها، أي إذا علمتم أن ذلك سنة فعليكم أن لا تهمنوا ولا تضطروا بما أصابكم، لأنكم تعلمون أن الدولة تدوى، والعبارة تومي إلى شيء مطوي كان معلوماً بهم، وهو أن لكل دولة، فكأنه قال:

إذا كانت المداولة منوطه بالأعمال التي تقتضي إليها،
فعليكم أن تقوموا بهذه الأعمال وتحكموها أتم حكمام.
وإن العلم إذا لم يصدقه العمل لا يعتمد به. وإن المسلم ما
خلق ليه ويلعب، ولا ليكسل ويتواكل، ولا ليثال
الظفر والسيادة بخوارق العادات، وتبديل سنن الله في
الخلوقات، بل خلق ليكون أكثر الناس جداً في العمل.
وأشدهم محافظة على التوابيس والسنن^(٢).

(٢) الأصل في النهاية للإمام محمد بن عبد: ١٣٣ طبع بيروت: ١٩٦٢ م/١٤٥٢ هـ

السنن الكونية، والاجتماعية

«لقد كشف الإسلام عن العقل غمة من الوهم، فيما عرض من حوادث الكون الكبير» العالَم «والكون الصغير» الإنسان «فقرر أن آيات الله الكبيرة في صنع العالم إنما يجري أمرها على السنن الإلهية التي قدرها الله في علمه الأولي، لا بغيرها شيء» من الطوارئ الجزئية، غير أنه لا يجوز أن يغفل شأن الله فيها، بل ينبغي أن يحيي ذكره عند رؤيتها، فقد جاء على لسان النبي - عليه - «إن الشمس والقمر ايتان من آيات الله، لا يخفان ملوت أحد ولا لحياته. فإذا رأيتم ذلك فاذكروا الله»، وفيه تصريح بأن جميع آيات الكون تجري على نظام واحد، لا يقتضي فيه إلا العناية الأزلية على السنن التي أقامته عليها.

ثم أباطل الميثام عن حال الإنسان في النعم التي يتمتع بها الأشخاص أو الأمم، والمقاصد التي يرزاون بها، ففصل بين الأمرين فصلاً لا مجال فيه للخلط بينهما، فاما النعم التي يتع لة بها بعض الأشخاص في هذه الحياة، والرزايا التي يرزا بها في نفسه، فكثير منها - كالثروة والجاه والقدرة والبنين، أو الفقر والصحة والضعف

والفة——— قد لا يكون كاسبها أو جالبها ما عليه الشخص في سيرته من استقامة وعوج، أو ضاعة وعصيان، وكثيراً ما أمهل الله بعض الطغاة البغاة، أو الفجرة الفسقة، وترك لهم متع الحياة الدنيا، وكثيراً ما امتحن الله الصالحين من عباده، وأثني عليهم في الإسلام لحكمه، وهم الذين إذا أصابتهم مصيبة عبروا عن إخلاصهم في التسليم بقولهم: «إنا لله وإنا إليه راجعون» (البقرة ١٥٦). فلا غضبٌ زيد ولا رضا عمرو، ولا إخلاص سريرة ولا فساد عمل، مما يكون له دخل في هذه الرزایا، ولا تلك النعم الخاصة، اللهم إلا فيما ارتبطه بالعمل ارتباط المسبب بالسبب على حارى العادة، كارتباط الفقر بالإسراف، والذل بالجبن، وضياع السلطان بالظلم، وكارتباط الثروة بحسن التدبير في الأغلب، والمكانة عند الناس بالسعى في مصالحهم على الأكثـر، وما يشبه ذلك مما هو مبين في علم آخر.

أما شأن الأمـم فليس على ذلك، فإن الروح الذي أودعه الله جميع شرائعه الإلهية، من تصحيح الفكر، ونـسـيدـ النـظـرـ، وتأـديـبـ الأـهـوـاءـ، وتحـدـيدـ مـطـامـعـ الشـهـوـاتـ.

والدخول إلى كل أمر من بابه، وطلب كل رغبة من أسبابها، وحفظ الأمانة، واستشعار الأخوة، والتعاون على البر، والتناصح في الخير والشر، وغير ذلك من أصول الفضائل، ذلك الروح هو مصدر حياة الأمم ومشرق سعادتها في هذه الدنيا قبل الآخرة.

«ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها» (آل عمران: ١٤٥)، ولن يسلب الله عنها نعمته مادام هذا الروح فيها «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً» (الاسراء: ١٦)، أمرناهم بالحق ففسقوا عنه إلى الباطل، «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (الرعد: ١١) «سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً» (الأحزاب: ٦٦)، وأجمل ما قاله العباس بن عبد المطلب في استسقائه: «اللهم إله لم ينزل بلاء إلا بذنب، ولم يرفع إلا بثواب».

على هذه السنن جرى سلف الأمة، فيبتما كان المسلم يرفع روحه بهذه العقائد السامية، ويأخذ نفسه بما يتبعها من الأعمال الجليلة، كان غيره يظن أنه يزلزل الأرض بدعائه، ويشق الفلك

بكائه، وهو ولع بأهوائه، ماضٍ في غلوّاته، وما كان يغشى عنه ذلك من الحق شيئاً^(١٢).

سُنن الله في الغنى والفقر بين الأفراد والأمم
﴿وَمَن يَتَوَلَّ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرُجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حِلَالٍ
مَحْسُبٍ﴾ (الطلاق: ٢)

إن الرزق بغير حساب ولا سعي في الدنيا إلّا يصبح بالنسبيّة إلى الأفراد، فهُلْكَ ترى كثيراً من الأبرار وكثيراً من الفجّار أغنياءً موسرين، ممتعين بسعة الرزق، وكثيراً من الفريقين فقراءً مهسرين، والمتقني يكُون ذالماً أحسن حالاً، وأكثر احتمالاً، ومملاً لعنابة الله تعالى به، فلَا يُؤلم الفقير كما يؤلم المفاجر، فهو يجد بالتقى مخرجاً من كل ضيق، ويجد من عناء الله رزقاً غير محسوب

وأما الأئمَّةُ فَأُمِرُّهُمْ عَلَى غَيْرِ هَذَا، فَإِنَّ الْأَمَّةَ الَّتِي تَرَوْنَهَا فَقِيرَةً ذَلِيلَةً مَعْدُومَةً مَهِينَةً، لَا يَكُنْ أَنْ تَكُونَ مُتَقْبَيَةً لِأَسَابِبِ نَعْمَ اللهِ وَسُخْطَهِ بِالْجُرْيِ عَلَى سُنْنَةِ الْحَكِيمَةِ وَشَرِيعَتِهِ الْعَادِلَةِ، وَلَمْ يَكُنْ مِنْ سُنْنَةِ اللهِ تَعَالَى أَنْ يَرْزُقَ

الأمة العزة والشدة والقوة والسلطة من حيث لا تخسب
ولا تقدر، ولا تعمل ولا تدبر، بل يعطيها بعملها
ويسلبها بزللها،

سنن التدافع بين الحق والباطل

وهذا شأن الباطل، لا يثبت أمام الحق، فإن أحكام
الباطل مؤقتة لا ثبات لها في ذاتها، وإنما يقاومها في نوم
الحق عنها. وحكم الحق هو الثابت بذاته، فلا يغلب
أنصاره ماداموا معتصمين به، مجتمعين عليه^(٤).

«تبليون في أموالكم وأنفسكم» (آل عمران: ١٨٦)، إن
الله تعالى لم يكفر للمسلمين الحفظ والنصر والسيادة
لأنهم مسلمون، وإنما يكلفهم الجري على سننه تعالى
كغيرهم، فلابد لهم من الاستعداد للمداجعة الدائمة،
وذلك يقتضي بذل المال والنفس، وإن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لا
ينفع أمة قد خالفت السنن والطباائع.

فلا تغروا بوجودكم معه، مع الخالفة لله وله، فهو لا
يحميكم مما تقتضيه سنن الله فيكم^(٥).

(٤) مصدر (البيان) ج ١٣ ص ٥٥٢، ٥٥٣

(٥) المصدر: (البيان) ج ٥ ص ١٤٧، ١٣٠

سنن الله في إحياء الأُمَّةِ وإماتتها

﴿أَلَمْ تُرِكَ الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمُ الْوُفُورُ خَذَرَ الْمَوْتَ
فَنَالَّهُمُ الْمَوْتُ مَوْتَهُمْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكُنَّ أَكْثَرُ
النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ وَقَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلَيْهِمْ﴾
(البقرة: ٢٤٣، ٢٤٤) وَالْكَلَامُ فِي الْقَوْمِ، لَا فِي أَفْرَادٍ لَهُمْ خَصْيَّةٌ
لَانَّ الْمَرَادُ يَبْيَانُ سَيِّنَتَهُ تَعَالَى فِي الْأُمَّةِ الَّتِي تَجْبَنُ فَلَا تَدْفَعُ الْعَادِيْنَ
عَلَيْهَا، وَمَعْنَى حَيَاةِ الْأُمَّةِ وَمَوْتَهَا فِي عُرْفِ النَّاسِ حَسِيعُهُمْ مَعْرُوفٌ.
فَمَعْنَى مَوْتِ أُولَئِكَ الْقَوْمِ هُوَ أَنَّ الْعَدُوَّ نَكَلَ بِهِمْ فَأَفْنَى
قُوَّتِهِمْ، وَأَزَّالَ اسْتِقْلَالَ أَمْتَهِمْ، حَتَّى صَارَتْ لَا تَعْدُ أُمَّةً،
بَأَنَّ تَفْرَقَ شَمْلَهَا، وَذَهَبَتْ جَامِعَتُهَا، فَكُلُّ مَنْ يَقْبَى مِنْ
أَفْرَادِهَا خَاضِعٌ لِلْغَالِبِينَ، ضَائِعٌ فِيهِمْ، مَدْعُومٌ فِي غُمَارِهِمْ،
لَا يَجُودُ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ، وَإِنَّمَا يَجُودُهُمْ تَابِعٌ لِمَوْجَوْدٍ
غَيْرِهِمْ، وَمَعْنَى حَيَاةِهِمْ هُوَ عُودُ الْاسْتِقْلَالِ إِلَيْهِمْ.

وَذَلِكَ أَنَّ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْبَلَاءِ يَصِيبُ النَّاسَ أَنَّهُ يَكُونُ
تَادِيْبًا لَهُمْ، وَمَظْهَرًا لِنَفْوِهِمْ كَمَا عَرَضَ لَهَا عَنْ دِنْسِ الْأَخْلَاقِ
الذَّمِيْنَةِ. أَشْعَرَ اللَّهُ أُولَئِكَ الْقَوْمَ بِسُوءِ عَاقِبَةِ الْجِنِّ وَالْخُوفِ
وَالْفَشَلِ وَالْتَّخَادِلِ، إِنَّ أَدَاقِهِمْ مِنْ مَرَارِتَهَا، فَجَمِيعُهُمْ كَلَمَتُهُمْ، وَوَقَوْا

رابطتهم، حتى عادت لهم وخدتهم قوية، فاعترزوا وكثروا إلى أن خرجوا من دل العودية التي كانوا فيها إلى غر الاستقلال، فهذا معناه حياة الأمم وموتها. يموت قوم منهم باحتمال الظلم، وينزل آخرون حتى كأنهم أموات، إذ لا تتصدر عنهم أعمال الأمم الحسنة من حفظ سياج الورقة، وحماية البيضة، بتكافل أفراد الأمة ومنعهم، فيعتبر الباقون فينهضون إلى تدارك ما فات، والاستعداد لما هو آت، ويتعلمون من فعل عدوهم بهم كيف يدفعونه عنهم.

قال علي رضي الله عنه: «إن يقية السيف هي الباقي»، أي التي يحيا بها أولئك الميتون، فالموت والإحياء، واقعان على القوم في مجموعهم، والحكمة في هذا الخطاب تقرير معنى وحدة الأمة وتكاملها، وتأخير سيرة بعضها في بعض، حتى كأنها شخص واحد، وكل جماعة منها كعضو منه.

«إن الله لذو فضل على الناس» كافية بما جعل في موتهم من الحياة، إذ جعل المصائب والمعظائم محيبة لهم والعزائم، كما جعل الهلع والجنون - وغيرهما من الأخلاق التي أفسدها الترف والسرف - من أسباب ضعف الأمم، وجعل ضعف أمة مغرياً لأمة قوية بالوثبان عليها، والاعتداء

على استقلالها، وجعل الاعتداء منها للقوى الكامنة
في المعتدى عليه، وملجأه إلى استعمال مواعظ الله فيما
وحيت لأجله، حتى تحيى الأم حياة عزيزة، ويظهر فضل
الله تعالى فيها.

والمراد بالفضل هنا الفضل العام، وهو أنه - تعالى - جعل إمامته
الناس بما يسقط على الأمة من الأعداء، ينكلون بها، تناهه هدم
البناء القديم المتدااعي، والضررورة فاحشة ببناءه، فلا جرم، تبعت
النهمة إلى هذا البناء، فيكون حياة جديدة للأمة، نفس الأخلاق
بالأمم فسدة الأعمان، فيسلط الله على فاسدي الأخلاق التكبيك
ليتآدب الباقي منهم، فيجتهدوا في إزالة الفساد وإدالة الصلاح،
ويكون ما هناك من الأمة بمثابة العضو الفاسد المصاب بالغرغرينا،
يشره الطبيب ليسلم أحسن كله، ومن لا يقبل هذا التأديب الإنها
فإن عدل الله في الأرض يحقق منها **﴿وَمَا لِلظالِمِينَ مِنْ أَنصارٍ﴾** (البقرة: ٢٧٠).

فهذه سين من سنن الاجتماع، يثنا القرآن، وكأن الناس في
غفلة عنهم، ولهذا قال: **«ونَكُنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ»** أي لا
يقومون بحقوق النعمة، ولا يستفيدون من بيان هذه السنة، أي هذا

شأن أكثر الناس في غفلتهم وجيئهم بحكمة ربهم، فلا ينكروها كذلك أيها المؤمنون، بل اعتبروا ما تزل عليكم وتأذنوا به لستخفيدوا من كل حوارث الكون، حتى ما ينزل بكم من البلاء، إذا وقع منكم تغريط في بعض الشئون، واعلموا أن الجبن عن مدافعة الأعداء، وتسليم الديار بالهزيمة والقرار، هو الموت المخوف بالهزيمة والعار، وأن الحياة العزيزة الطيبة هي الحياة المثلية المحفوظة من عدوان المعتدين، فلا تقصروا في حماية جامعتكم في الملة والدين^(٢).

من سنن الاجتماع البشري: الإملاء للكافرين

﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ لَنْ يَضْرُوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران: ١٧٧) وقد يعرض البعض الأفكار وَهُنَّ في هذا المقام، ويحول فيها صورة ما يتمتعون به من النذرات والقوءة، وأمكان نيلهم من المؤمنين إذا أذنوا، كما نالوا منهم يوم أحد بذنبهم وتفصيرهم، فيقولوا لهم: ألمنا وصدقنا أن هؤلاء سيعذبون في الآخرة، ولا يكون لهم نصيب من نعيمها، ولكن، أليسوا الآن متمتعين بالدنيا؟ أليس لهم فيها من القوة ما يمكنهم من الاعتداء،

عليه السلام! وقد كشف هذا الوهاب قوله تعالى: «وَلَا يَحْسِنُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَأْخُذُوا أَهْلَهُمْ بِأَنَّهُمْ لَا يَنْهَا لَهُمْ لَيَرْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (آل عمران: ١٧٨)، فبین لنا حكمه سنته من سنته في الاجتماع الشرعي، وهي أن الإنسان يبلغ الحسن بعمله الحسن، ويقع في القبيح بتقصيره في العمل الصالح، وتشتمره في عمل السيئات، والعبارة بالخواصيم، فكأنه قال: إن هذا الإملاء للكافرين ليس عنابة من الله بهم، وإنما هو جري على سنته في الخلق، وهي أن يكون ما يصيب الإنسان من خير وشر هو ثمرة عمله.

ومن مقتضى هذه السن العادلة أن يكون الإملاء للكافر علة لغوره، وسببا لاسترساله في فحوره. فيتحقق ذلك في الإثم الذي يتربّ عليه العذاب المهين^{١٧١}.

سنة التبديل والتغيير

«سَلِّي بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ أَتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمِنْ بَدْلٍ يَعْمَلُهُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُ فَإِنَّ اللَّهَ تَسْدِيدُ الْعِقَابَ» (البقرة: ٢١١).

والأية عبارة للمخاطبين بالفتن أن من المؤمنين به، لا حكمة تاريجية

١٧١ المصادر المعاصرة: ١٥ / ١٣٥

عن بنى إسرائيل ، ولكن ، هل يعتبر بها المنسوبون إلى القرآن ؟ ! هل يفهمون منها أن ملكهم الذي يتغلب على ظله عن رؤوسهم عاماً بعد عام ، وعزهم الذي تخبطه منهم حوادث الأيام ، ما بدلهمما الله تعالى إلا بعد ما يذلوا نعمته عليهم في قوله

﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا وَاذْكُرُوا نعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذَا كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَنْتُ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَهْبِطْتَهُ بِنَعْمَتِهِ إِخْرَاجَنَا ﴾ (البقرة: ١٠٣) . ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْنِ مُغَيِّرٌ نَعْمَةً أَنْعَسَهَا عَلَىٰ فَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (الأنفال: ٥٣) .

كلا إنهم لم يفهموا هذا ، ولو تغثوا وترثموا بهذه الآيات في كل مائة وكل موسم ، وإن رؤسائهم لا يقتلون أحداً مقتنيهم من بذلتهم به ، وإن أكثر عامتهم نع لهؤلا ، البرؤساء كما كان بنو إسرائيل على عهد تزول القرآن ، وإن لتعلم أن الساكنين فنهم - على جميع ما مُنْتَهِي به المسلمين من البدع والخرافات ، والفسق والعصيان يتفقون مع المدافعين عن الفاسقين والمبتدعين على إيهاده الوعظين الناصحين ، ي باسم المدّافعة عن الدين ! ^(٨)

(٨) المصدر السابق / ج ٤ / ص ٥٣٦

السنن الجارية، والسنن الخارقة

﴿هذا لك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة
لذلك بسميع الدعاء﴾ فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن
الله يبشرك ببحبي مصدقا بكلمة من الله وسيدة وحصورة ونبياً من
الصالحين﴾ (آل عمران: ٢٨، ٢٩).

إن زكريا لما رأى ما رأى من نعمة الله على مريم في كمال إيمانها
وحسن حالها. ولا سيما اختراق شعاع بصيرتها خسب الآيات.
ورؤيتها أن المسخر لها هو الذي يزورف من بناء بغير حساب. أخذ
عن نفسه، وغاب عن حسه، وانصرف عن العالم وما فيه، واستغرق
قلبه في ملاحظة فضل الله ورحمته. فنطقت بهذه الدعاء في حال
غيبته، وإنما يكون الدعاء جديراً بأن يستجاب إذا جرى به اللسان
بتلقين القلب في حال استغراقه في الشعور بكمال الرب. وما عاد
من سقره في عالم الوحدة إلى عالم الآيات ومقام الترقية، وقد
أذن بسماع نداءه، واستجابة دعائه. سأله ربه عن كيفية تلك
الاستجابة، وهي على غير السنة الكونية، فأجراه بما أجايه، وذلك
قوله عز وجل: ﴿فنادته الملائكة﴾.

إن فلق البحر كان من معجزات موسى، وقد فلنا في رسالته
التوحيد:

إن الخوارق الخائزة عقلاً، أي التي تسر فيها اجتماع
النقيضين ولا ارتفاعهما، لا مانع من وقوعها بقدرة الله
تعالى على نبي من الأنبياء، ويجب أن نؤمن بها على
ظاهرها.

ولا يمنعنا هذا الإيمان من الاعتداء بسنن الله تعالى في
الخلق، واعتقاد أنها لا تتبدل ولا تتحول، كما قال الله
تعالى في كتابه الذي ختم به الوحي على لسان نبيه الذي
ختم به النبيين، فانتهى بذلك زمن المعجزات، ودخل
الإنسان بدين الإسلام في سن الرشد. فلم تعد
مدهشات الخوارق هي الخاذلة له إلى الإيمان، وتقويم ما
يعرض للفطرة من الميل عن الاعتدال في الفكر
والأخلاق والأعمال كما كان في سن الطفولة النوعية،
بل أرشدته تعالى بالوحي الأخير- القرآن- إلى استعمال
عقله في تحصيل الإيمان بآدنه والوحي.

ثم جعل له كل إرشادات الوحي مبنية معللة مدللة.
حتى في مقام الأدب، كما أوضحنا ذلك في (رسالة
التوحيد).

فإيماننا بما أيد الله تعالى به الأنبياء من الآيات: بخذب
قلوب أقوامهم الذين لم ترق عقولهم إلى البرهان،
لابنائي كون ديننا هو دين العقل والفتراة، وكونه حتم
 علينا الإيمان بما يشهد له العيان، من أن سنته تعالى في
الخلق لا تبدل لها ولا تحويل.

وزعم الذين لا يحبون العجزات من المنهوريين أن عبور بني
إسرائيل البحر كان إبان الجزر، فإن في البحر الأحمر زفاقا إذا كان
الجزر الذي عهد هناك شديدا تيسرا للإنسان أن يعبر مائشيا، وما
اتبعهم فرعون يجتوده ورآههم قد عبروا البحر تأثراهم، وكان المد
تفيضا ثوابته - وهي المياه التي تجوي عقبى الجزر - فلما نجا بمنو
إسرائيل كان المد قد غطى وعلا حتى أغرق المصريين. تحقق انعام
الله على بني إسرائيل؛ يتم بهدا التوفيق لهم واحتلالان لعدوهم،
ولا يتلفى لامتنان به عليهم كونه نبيا موسى عليه السلام.

فإن نعم الله بغير طريق المعجزات أعم وأكثر. كذا قالوا «المتهورون،
المتكرون للمعجزات» ولكن، يدل على كونه آية له (لوسوس)
وصف كل فرق بأنه كالطود العظيم. وإذا تيسر تأويل
كل آيات القصة من القرآن، فإنه يتيسر تأويل قوله
تعالى - في سورة الشعراء «فانقلب فكان كل فرق كالطود
العظيم» (الشعراء: ٦٣)، وهو الموفق لما في التوراة^(٩).

«ليس بآياتكم ولا ألماني أهل الكتاب من يعمي سوء يحيى
به ولا يجد له من دون الله ولها ولا نصيرا» (النساء: ١٢٣).

وإذا طبقنا المسألة على سنة الله التي لا تبدي لها ولا تحوب،
علمنا أن مصابئ الدنيا تكون جراء على ما يقصر فيه الناس من
السير على ستن الفطرة وطلب الأشياء من أسبابها، واتقاء المخرب
باجتناب عللها «وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم»
(الشورى: ٣٠)^(١٠)

إن القول بنفي الرايطة بين الأسباب والمسببات جديرا
بأهل دين ورد في كتابه (الإنجيل) أن الإيمان وحده كاف

(٩) المصادر السابق / ج ٤ / ص ١٨٣، ١٨٤

(١٠) المصادر السابق / ج ٥ / ص ٢٧٨

في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل: تحول عن مكانك،
فيتحول الجبل ! ، يليق بأهل دين تعدد الصلاة وحدتها -
إذا أخلص المصلي فيها - كافية في إقداره على تغيير سير
الكواكب وقلب نظام العالم العنصري ! وليس هذا
الدين هو الإسلام. دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه:
﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِيرِي اللَّهُ عَمِلَكُمْ﴾ (التوبه ١٠)
﴿وَأَعْدَوْلَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ
(الأنفال: ٦٠) ، ﴿سَنَةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلُوا مِنْ قَبْلِ وَلِنَ
تَجْدِلْ سَنَةُ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب ٦٢) ، وأمثالها .

وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين
حادث الكون من الترتيب في البيئة والمبيبة إلا إذا
كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله (١١)

هكذا تحدث الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده عن علم
السين الإلهية - علم الاجتماع الإسلامي، وانسياقة الدينية -
فكأن أول داعية إلى تأسيس هذا العلم، الذي سازان ينتظرون
الاجتهادات والإبداعات، التي تحقق أمنية الأستاذ الإمام، التي

(١١) المصدر السابق / ج ٢ / ص ٣٠٤ .

٦

عن الدين والدولة

عندما صدر كتاب (الإسلام وأصول الحكم) - للشيخ علي عبد الرزاق (١٣٠٥هـ/١٨٨٧م-١٣٨٦هـ/١٩٦٦م) - فزعه لأول مرة في تاريخ الإسلام، والتفكير الإسلامي - أن الإسلام «دين لا دولة، ورسالة لا حكم»، وجاء فيه تحت هذا العنوان:

إن نبأ الإسلام - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«ما كان إلا رسول للدعوة دينية خالصة للدين، لا تشويبها نزعة ملك ولا حكمة، ولم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولًا كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكًا ولا مؤسس دولة، ولا داعيًا إلى ملك. وظواهر القرآن الجيد تؤيد القول بأن النبي لم يكن له شأن في الملك السياسي، وأياته متضاغفة على أن عمله السماوي لم يستجاوز حد البلاغ المفرد من كل معانٍي السلطان، لم يكن إلا رسولًا قد خلت من قبله

الرسول، ولم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وليس عليه أن يأخذ الناس بما جاءهم به، ولا أن يحملهم عليه. كانت ولاية محمد صلى الله عليه وسلم ولاية الرسالة، غير مشوبة بشيء من الحكم، هيئات هيئات، لم يكن ثمة حكومة، ولا دولة، ولا شيء من نزعات السياسة ولا أغراض الملك والأمراء^(١).

عندما صدر هذا الكتاب، وفيه هذه الدعوى - غير المسبوقة، حتى من قبل المستشرقين! - دعوى عالمنة الإسلام، وجعله كالنصرانية، يدعى ما لقيصر لقيصر، وبقف - فقط - عند ما لله - بالمفهوم الكنسي - وقع زلزال فكري كبير وخطير في عالم الفكر الإسلامي، على امتداد عالم الإسلام، وفي دوائر الاستشراق، ودارت معركة فكرية لعلها من أكبر وألخص معارك الفكر العربي شهدتها العالم الإسلامي في العصر الحديث.

ويومئذ - وضمن هذه المعركة الفكرية - جرت محاولة من العلمائين - المدافعين عن دعوى هذا الكتاب - لعلمنة فكر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبد العبد - في علاقة الدين بالدولة - كي يشهد

(١) على عبد البرزق / (الإسلام ونصول الحكم) / ص ٣٣٣ - ٣٣٤ / سنة ١٩٢٥م /

لعلى عبد الرزاق وكتابه «الإسلام وأصول الحكم» ولقد خلط أصحاب هذه المحاولة - التي تبنتها جريدة (السياسة) يومئذ - بين رفض الأستاذ الإمام لسلطة الدينية الكهنوتية - كما عرفتها الكنيسة الأوروبية في عصورها الوسطى - وبين موقفه من علاقة الدين الإسلامي بالدولة، وكون دولة الإسلام هي مدنية وإسلامية في ذات الوقت، مدنية تصنع الأمة تنظيمها ومؤسساتها، وهي مصدر السلطات فيها، وإسلامية لأن الإسلام وشريعته وفقه معاملاته هو المرجعية الحاكمة لسلطات الأمة واندورة في هذا السق الفكري والسياسي المتعيز، فهي دولة مدنية، قامت و تقوم بتنفيذ الشريعة وإقامة حدود الله.

حدثت هذه المحاولة لعلمة فكر الإمام محمد عبده في علاقة الدين بالدولة، وذلك حتى يشهد - ولو زوراً وقسوأ - المكتاب الذي يدعوه إلى علمنة الإسلام!

وفي هذه المحاولة ركزت صحيفة (السياسة) على اقتباس نصوص الأستاذ الإمام التي تؤكد على مدنية الدولة، «فالحاكم فيها مدني من جميع الوجوه»، وعلى رفض الإسلام للسلطة الدينية «فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم

بالمسلطة الدينية بوجه من الوجهة، وعلى ترك الشريعة
الإسلامية تفاصيل النظم والمؤسسات والقوانين في
الدولة للشوري والاجتهاد، وعلى رفض الإسلام
للحروب الدينية التي تُكره الناس على الاعتقاد
الديني . إلخ (٢).

لكن هذه المحاولة لعلمه محمد عبده، وقرره على أن يشهد
لعلمه الإسلام، قد باءت بالفشل الذريع، ذلك أن موقف الأستاذ
الإمام من هذه القضية، علاقة الدين بآدلة . كان موقفنا حاسماً
وأشدّد الوضوح .

فمدنية سلطة الخليفة . سلطة التنفيذية في النظام الإسلامي
ـ لا تعني إنكار واجب الأخلاقة الإسلامية . وهو ما قاله كتاب على
عبد التراقي، وما برفضه محمد عبده من خلط « الأخلاقة الإسلامية »
بـ « الشيوراصلية » الأوربية الكاثوليكية، هو ذات ما وقع فيه على
عبد التراقي، عندما ادعى أن عامة المسلمين - علماء وعامة - يرون أن

(٢) صحيفتا (السياسة) / (القاهرة) في ٦ يوليو سنة ١٩٦٢م

ال الخليفة إنما يستمد سلطانه من الله، وأنه ينفرد بثولاثة المصلحة على الأمة في شئون الدين والدنيا

والإمام محمد عبده يحدد أن الحكومة الإسلامية يجب أن تكون شورية، ملتزمة بالشريعة الحقة. وهذا يعني أن الإسلام قد حدد لأمة إلهاً محدداً حكومة معينة يجب أن تلتزم هذا الإلها. وهذا هو الذي رفضه علي عبد الرزاق، عندما أطلق سراح الاختيار لأي حكومة من الحكومات، حتى ولو كانت يلشفية!

وتحديث الأستاذ الإمام عن تسامع الخلافة الإسلامية والخلفاء المسلمين مع العلم والعلماء والفلسفة والفلسفية، مناقض للصورة التي قدمها علي عبد الرزاق لهذه الخلافة والهؤلاء الخلفاء. في هذا الميدان، فلقد ادعى أن نظام الخلافة قد قهر وفبر ملكات المسلمين؛ فلم يبدعوا في العلوم السياسية - أي إبداع!

ثم، إننا إذا شئنا أن نقتبس من فكر الأستاذ الإمام «مقالاً» ضافياً عن رأيه في علاقة الإسلام بالدولة. وكيف أنه دين ودونه، فإننا سنجد أنفسنا أمام صفحات مليئة بالأفكار الجديدة الحسية والوضوح.

فروسطية الإسلام جامعه بين الدين والدنيا والآخرة - وليس هو الدين الذي يترك هذا العالم - الدنيا - ليقيم ملكته خارج هذا العالم! بل إنه هو الدين الذي يقدم الدنيا على الآخرة حتى أثير الإمام محمد عبده أن علوم الدينية ومحترفات الحضارة والصناعات التي تتطلبها دنيا الناس، إنما هي دين ونکاليف شرعية، فيقول في تفسير آية البقرة (٢٢٠):

«إن القرآن قدّم الدنيا على الآخرة» - «في الدنيا والآخرة» - لأنها مقدمة في الوجود بالفعل، وكل الأشياء التي يحتاج إليها الناس في معاشهم هي من الفروض الدينية»^(٣).

وإذا كانت الفلسفات السياسية والاجتماعية، والأيديولوجيات «الفكرية والعقدية»، لا بد لكل منها من «الدولة، وسلطة»، تقييمها وتطبيقاتها وتطورها، فإن الإسلام - وهو الذي جاء «الشريعة» مع «الدين»، والذي مثل ويعتل منهاجاً شاملاً للبناء والتأسيس، والتقدم والنهوض والإصلاح، والذي جمعت تكاليفه بين «الفردي» و«الجماعي الاجتماعي»، والذي مثل - بعبارة الإمام

(٣) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) / ج ٤ / ص ٥٩٧.

محمد عبده . «كمالاً للشخص . وألغة في البيت، ونظاماً للملك»، هذا الإسلام - بسبب أنه المنهاج الشامل للإصلاح، والنموذج التكامل والتميز للنهوض والتقدّم - لا بد أن تكون له : دولة، تقيمه، ومحرسه، وتلتزم منهاجه.

إن «الحل الليبرالي» لا بد له من «دولة ليبرالية» تقيمه ونضوره، وكذلك «الحل الشمولي» أو «القومي» . إلخ.

ولقد كان الإمام محمد عبد شدید الحسم والوضوح في أن الإسلام هو «سبيل الإصلاح»، وهو الحل لمشكلات كل العصور في كل المجتمعات. وفي مواجهة انتيارات الفكرية الغربية والمتعرّبة، التي يشترب بالنموذج الغربي العلماني سبيلاً للنهوض، وقف الإمام محمد عبد شدید مدافعاً عن «أحل الإسلامي» الذي هو الطريق الطبيعي لتقدّم مجتمعات الإسلام، فكتب يقول:

إن أهل مصر قوم أذكى، يغلب عليهم لين النطاع،
واشتداد القابلية للتأثير، لكنهم حفظوا القاعدة
الطبيعية، وهي أن البذرة لا تنبت في أرض إلا إذا كان
مزاج البذرة مماثلاً لعناصر الأرض، ويتنفس
بهاوها، وإن ماتت البذرة، بدون عيب على طبقة

الأرض وجودتها، ولا على البذرة وصحتها، وإنما العيب على البذر، أنفس المصريين أشرتُ الانقياد إلى الدين، حتى صار طبعاً فيها، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد يذرأ غير صالح للتربيه الشيء أودعه فيها، فلا ينبع، ويضيع تعبيه، ويتحقق سعيه، وأكابر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربة التي يسمونها أدبية، من عهد محمد علي (١٨٤٤-١٢٦٥هـ) إلى اليوم، فإن الماخوذين بها لم يزدأوا إلا فساداً، وإن قيل إن لهم شيئاً من المعلومات - فما لم تكن معارفهم وأدابهم مبنية على أصول دينهم، فلا أثر لها في نقوسهم.

إذ سبّيل الدين لم يرد الإصلاح في المسلمين سبّيل لا
مندوحة عنها؛ فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة
العارية عن صبغة الدين، يحوجه إلى إنشاء بناء جديد،
ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من
عماله أحدا.

وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال. وحمل النفوس على طلب السعادة من

أبوابها، ولأهلها من الثقة فيه ما ليس لهم في غيره، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره^(٤)!

وإذا كان وضع «دستور» أو «قانون» بدون «دولة، وسلطة» تطبيقه هو «عيب» لا يليق بالعقلاء، فإن عاقلاً من العقلا، لا يمكن أن يجيز على الإسلام وحود «الشريعة» دون «دولة» تضعها في الممارسة والتضييق، لذلك، كانت «الدولة الإسلامية» ضرورة لإرادة تطبيق الحل الإسلامي في النهوض، والنهيag الإسلامي في الاصلاح. وفي هذا المقام يقول الإمام محمد عبدة:

إن الإسلام دين وشرع، فهو قد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، ولا تكتمل الحكمة من تشرع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ الحكم القاضي بالحق، وصون نظام الحماة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد. وهو السلطان أو الخليفة، والإسلام لم يدع مالقيصر لقيصر. بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ماله، ويأخذ

على يده في عمله، فكان الإسلام: كمالاً للشخص، وألفة في البيت، ونظاماً للملك، امتازت به الأم التي دخلت فيه عن سواها من لم تدخل فيه^(٥).

وبعد هذا الحسم والوضوح - من قبيل الأستاذ الإمام - جمع الإسلام بين الدنيا والآخرة، وبين الدين والدولة. لأنه منهاج شامل للحياة: «كمال للشخص، وألفة في البيت، ونظام للملك، وسياح لتنظيم الجماعة، وسلطة تقيم الحدود التي وضعها الله»، بعد هذا الحسم والوضوح لهذه القضايا - في علاقة الإسلام بالدولة - دفع الإمام محمد عبد عن «دولة الإسلام» هذه شبهة «السلطة الدينية، الخبرية الكهنومنية» التي سقطت فيها الدولة «الكنسية بأوروبا العصور الوسطى، فليس في الإسلام كهانة أصلًا، ولا وساطة دينية - فضلاً عن سلطة دينية - تقف بين الإنسان وحاليه، وعلماء الإسلام - من الفتى إلى القاضي إلى شيخ الإسلام - ليسوا كهنة، ولا أصحاب سلطان على عقائد الناس وإنما سلطاتهم - سلطات الدولة - مدنية يحددها القانون الإسلامي».

فالدولة - في الإسلام - مدنية، تقيمها الأمة، وتطور مؤسساتها المدنية، و«المدنية» - هنا - ليس اللامدنية - كما هو حال مضمون هذا

(٥) المصدر السابق / ج ٣ / ص ٢٨٧، ٢٢٥، ٢٢٦

المصطلح في القاموس الغربي، وإنما المدنية - هنا - معناها نفي القدسية والكهانة عن «الدولة»، معبقاء مرجعيتها «إسلامية، شرعيّة»، لأن الإسلام - بعبارة محمد عبده - دين وشرع، ووضع حدوداً، ورسم حقوقاً، ودولته هي الملتزمة بالمرجعية الإسلامية - بالشرع والحدود والحقوق، فهي دولة مدنية وإسلامية في ذات الوقت، وليس كهنوتية، ولا علمانية، إنما «التميز» بين الدين والدولة، دوغاً «فصل» أو «الحاد».»

وفي رفض الإسلام للنبلطة الدينية - الكهنوتية، وبراءة دولته منها، يقول الإمام محمد عبده: إن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدينية التي عرفتها أوروبا، فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والذنوعة إلى الخير، والتغفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لكل المسلمين، أدناهم وأعلاهم، والأمة هي التي تولي الحاكم، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي تخلعه حتى رأت ذلك في مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لصاحب النقل أن يخلط الخليفة عند المسلمين، بما يسميه الإفرنج «أبيوكريتوك»، أي سلطان إلهي، فليس الخليفة - بل ولا للقاضي أو المفتى أو شيخ الإسلام - أدنى سلطة على العقائد وخبرات الأحكام، وكل سلطة تناولتها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية.

قدّرها الشّيخ الإسلامي؛ فليس في الإسلام سلطة دينية بوجّهه من الوجوه، بل إن قلب السلطة الدينية، والإيتان عليها من الأساس، هو أصل من أجل أصول الإسلام^(٦).

وعندما زار الإمام محمد عبد حفيظ جزيرة «قصلية» سنة ١٣٢١هـ
١٩٠٢م، ورأى في قصورها ومتاحفها صور الملك والأمراء
والكرادلة، التي تعكس «سلعات كل منهم في عصر» الدولة
الدينية «الأوربية»، عاد فرخ على التمييز بين السلطة الدينية
الكهنوتية للكرادلة - في تلك الدولة - وبين سلطات علماء الإسلام
في التاريخ الإسلامي والدولة الإسلامية، فكتب يقول:

رأيت بيّنا من بيوت القصر في «بلرم» عاصمة صقلية فيه صور ثواب الملك في عهد «البوربون»، بعد عهد «النورمانديين»، ومع كل ثائب منهم «كرديناال»، كما كان للملوك «كرادلة» يصحبونهم ويشركونهم في كثير من شؤون الملك، ولذلك كان الثائب عن الملك يصحبه «كرديناال» يرجع إليه في أمور دينه، وفي أعماله السياسية، أيام كانت الأحكام المدنية والسياسية مما يدخل فيه

٦٦) الخصوصيات / ج ٣ / ص ٢٣٣، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠.

رجال الدين، كما نقول عندنا «المفتى» أو «شيخ الإسلام» في عهد الملوك الذين لا تسمح لهم أوقاتهم بتعلم العلوم الدينية، فيحتاجون إلى من يرجعون إليه من علماء الدين.

غير أن «المفتى» و«شيخ الإسلام» إنما يحجب عما يسأل عنه، أو يؤدي ما تكفل به. إنما «الكريدينال» فكان يتبع المشورة، ويقترح المطلب، ويعقيم نائب الملك على المذهب، ويكشف يده عن العمل الذي لا يرضاه، ويحمله على بسطها فيما يتوخاه، فكانت السلطة الحقيقة مدنية سياسية دينية في نظام واحد، لا فصل فيه بين السلطتين، وهذا الضرب من النظام هو الذي يحمل الباباوات وعمالهم من رجال «الثلثة» على ارجاعه، لأنه أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم، وإن كان ينكر وحدة السلطة الدينية والمدنية من لا يدين بدينهم^(٧).

فالسلطة الحقيقة في الدولة الدينية الكاثوليكية هي لرجال

الكهنوت الذين زعموا ويزعمون أن نياتهم إيمانها هي عن الله، لا عن الأمة، فلا سلطان للأمة على السلطان الحقيقي في هذه الدولة، بينما «الأمة» في الإسلام هي المكلفة بتطبيق «الشريعة»، و«الدولة» مستخلفة عن «الأمة»، تختارها الأمة، وترافبها، وتحاسبها، وتعززها عند الاقتضاء، فالسلطة للأمة، ومعها سلطة الدولة، محكومة جميعها بحدود الشريعة والمرجعية الإسلامية.

وكما يقول الإمام محمد عبد:

«إننا مسلمون، تجب علينا المحافظة على الشريعة وصونها من العبث، وإن الجمود الأعظم يعتقدون أن أحكام الشريعة الإسلامية وافية بسد حاجات طلاب العدل في كل زمان ومكان، مع اليسر ورفع درجة الخرج الذي تكفل الله برفعه عن هذه الأمة إلى أن تنتهي الدنيا»^(١٨).

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية - في فكر الأستاذ الإمام - بين الدين والدولة، وبين الدنيا والآخرة، وبين سلطة الأمة ومرجعية الشريعة الإسلامية، في توحيد متتميز كل التميز عن جميع التماذج

(١٨) مصدر المأثور / ج / ص ٢٥١

السياسية التي عرفتها الحضارات الأخرى في علاقة الدين بالدولة، فالدولة عندنا «إسلامية - مدنية»، إسلامية المرجعية، ومدنية النظم والمؤسسات، بينما تراوحت النظم الأخرى بين «الدولة الدينية» التي جعلت الدولة ديناً، وحكمها بالحق الإلهي والتقويض السماوي، لا علاقة له بسلطة الأمة، وبين «الدولة العلمانية»، التي جاءت رد فعل للدولة الدينية. ففصلت الدين عن الدولة - في النموذج النهيراني - وفصلته عن الحياة - في النموذج الماركسي - عندما عزلت السماء عن الأرض

الأُسرة والمرأة

«إن الأمة تتكون من البيوت «العائلات»، فصلاحها
صلاحها، ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة. أما
النساء فقد ضرب بينهن وبين العلم ستار لا يُذري متى
يرفع، فأصبح يحشو أذهانهن الحرفات، وملائكة
أحاديثهن الترهات، اللهم إلا قليلاً منها لا يستغرق
الحقيقة عدهن»!

محمد عبده

في عدد غير قليل من الآثار الفكرية التي خلقها لنا الأستاذ الإمام، بعد اهتمامه بالأسرة، وتركيزه على أن إصلاحها وإقامتها
على أساس سليم هو الضمان؛ لتكوين المجتمع والأمة على التحول
الذي شربناه من جهودنا في الإصلاح، لأن الأسرة هي المبنية الأولى
في هذا البناء الكبير.

فهو يتحدث عن أن «الأمة تتتألف من البيوت»
العائلات، فصلاحها صلاحها، ومن لم يكن له بيت لا

تكون له أمة. وذلك أن عاطفة التراحم وداعية التعاون إنما تكونان على أشدّهما وأكملهما في الفطرة بين الوالدين والأولاد، ثم بين سائر الأقربين، فمن فسدت فطرته لا خير فيه ولأهله، فـأي خير يرجى منه للبعاد والأبعاد؟! ومن لا خير فيه للناس لا يصلح أن يكون جزءاً من بنية أمة، لأنّه لم تنفع فيه الملحمة النسبية .. التي هي أقوى لحمة طبيعية تصل بين الناس. فـأي لحمة بعدها تصله بغير الأهل؛ فـتجعله جزءاً منهم، يسره ما يسرّهم، ويؤلمه ما يؤلمهم، ويرى منفعتهم عين منفعته، ومضرّتهم عين مضرّته، وهو ما يجحب على كل شخص لأمته^(١).

وهو يرى أن لهذا التلاحم الأسري دوراً في رعاية المحتاجين في المجتمع والقراء من أهله!

مصالحة البيت الصغير يحدث له قوة، فإذا عاون أهله البيوت الأخرى التي تنسب إلى هذا البيت بالقرابة، وعاونته هي أيضاً، يكون لكل البيوت المعاونة قوة

(١) المصدر السابق / ج ٤ / ص ٢٢٥، ٢٢٦.

كبيرى يمكنه أن يحسن بها إلى المحتاجين الذين ليس لهم بيوت، تكفيهم مثونة الحاجة إلى الناس الذين لا يجمعهم بهم النسب^(٢)، فحقوق القرابة وفوائدها لا تتفق عند من تربطهم علاقة النسب والقرابة فقط، ومن ثم فهي ليست بالعصبية، وإنما هي نقطة تجمع وانطلاق نحو التأسيسي الوطنى العام.

ولقد كانت خلف هذا الاهتمام الكبير - الذي أبداه الرجل تجاه إصلاح الأسرة - أسباب كثيرة، بعضها فكري، وبعضها يرجع إلى تكوينه الريفي الذي يقيم وزناً كبيراً للترباط الأسري ووحدة البيوت، وهو في هذا الباب كان مخوذًا لنفلاح المصري الأصيل، بكل ما يحمل تجاهه هذا الخلق من تقدير وتقدير. كما أن التفكك والانحلال اللذين كانوا يزحفان على العلاقات الأسرية التقليدية، كانت من الأسباب والمعروامل التي أزعجت الأستاذ الإمام، واستنفرت تركيزه هذا على هذا الجانب من جوانب الإصلاح، وقد أجرى في هذا الخلق بعض الدراسات، وخاصة في ميدان المحاكم وما تزخر به من قضايا تفسد العلاقات بين الأقارب وتفعل فعلها في تفكك البيوت، وعمن إحدى دراساته هذه يقول:

(٢) المحرر السادس / ج ٥ / ج ٢٦

إنني قد استنتجت بالاستقراء منذ كنت قاضياً في إحدى المحاكم الجزئية، أن نحو ٧٥ في المائة من القضايا بين الأقارب بعضهم مع بعض، بما لم يحمل عليه غير التباغض وحب الواقعية والتکاية، فهل من المعقول أن يكون الفساد في العلاقة الطبيعية إلى هذا الحد من التصرم ونسماءل عن تصرم العلاقة الوطنية؟! هل يمكن بعد أن نفقد الروابط الضرورية بين العائلات أن نبحث عن الروابط للجامعة الكبرى؟! أوليس هذا كمن يطلب الشمر من أغصان الشجر بعد ما جذ أصولها وجذورها، وقطع أوصال عروقها، وغادرها قطع أختساب

بابـة (١٤) (٢)

وبحـن تعتقد أن نظرة «المثالية» إلى العلاقات الأسرية كانت تسيطر على فكر الأستاذ الإمام، وأن جذور هذه النظرة المثالية كامنة في قيم المجتمع الريفي الازراعي، بما فيه من تقديس لروابط الأسرة. تلك الروابط التي تهـزها من جذورها المجتمعات التجارية

(٢) المصدر السابق ج ٢ / ص ١٥٩

والصناعية، وما في مجتمع المدينة من روابط عامة يمكن أن تقوم بين الناس متحفظة علاقات البيوت وروابط العائلات. وهذه العلاقات الاجتماعية الجديدة تقوم - في الكثير من الأحيان - على حساب العلاقات والقيم القديمة، ولكن النفس تظل مثقلة بالحنين إلى مثاليات العلاقات الأسرية القديمة، رغم تشتيت الإنسان بالقواعد المادية لمجتمعات والبيئات الجديدة، وهي التي تنسف تلك العلاقات. فهو تناقض يقع فيه فكر المصلح وسلوكه. عندما يدعو للتقدم والتطور، وعندما تعز عليه المصادر التي تنتهي إليها اتجاهات الطيبة من أخلاقيات المجتمع القديم.

وفي هذا التناقض وقع فكر الأستاذ الإمام. عندما ظن أن منازعات الأقارب لا يحمل عليها إلا «التساغض وحب الوفعة والشكایة»، ولم يدرك أن قيم المجتمع الجديد في المعاملات المادية والنظرية إلى أمور الحياة هي التي أوجدت كل هذه المنازعات بين الأقارب بالذات، لأنهم هم الذين تقوم بينهم وبين بعضهم مثل هذه المعاملات - بحكم الميراث ونحوه - قبل أن تقوم بينهم وبين غيرهم من الناس. ولقد بذل الرجل جهداً إصلاحياً كبيراً في هذا الميدان، ويكفي أن نعلم أن أغلب جهوده في إصلاح المحاكم الشرعية

قد استهدف هذا الجانب من الإصلاح، إصلاح الأسرة، بوصفها
اللبيبة الأولى في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان.

وإذا كان حديث الأستاذ الإمام عن الإصلاح الأسري
والعائلي - هذا الحديث العام في جملته - كلاماً «مثاليّاً»، فإن موقف
الرجل من قضية المرأة - باعتبارها لبنة الأسرة الأساسية - كان من
أعظم مواقفه واقعية وثورية، وهو من أبرز المواقف الإصلاحية التي
شهدتها العصر الذي عاش فيه، ونحن نورد هنا إشارات إلى موقفه
من قضية ثلاثة، كانت - ولا تزال في الجملة - من أهم القضايا التي
تتطلب المرأة من أجل كسبها، والانتصار فيها على تقاليد الماضي
البابلية، والمعوقات القائمة منذ قرون في هذا الميدان، وهي:

- ١- قضية تعليم المرأة
- ٢- وتقيد طلاقها
- ٣- ومتعدد الزوجات

وفيمما يتعلّق بتعليم المرأة يتحدث الأستاذ الإمام عن واقع
الجهل الذي كانت تعيش فيه المرأة في عصره، وكيف أن

النساء قد ضُرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في
دينهن أو ديناهن بستار لا يدرى متى يرفع. ولا يخطر
بالبال أن يعلمون عقيدة أو يؤذين فريضة سوى الصوم،
وهو ينفي أن يكون هذا الجهل هو سبب العفة والحياء، كما
كان يرعم خصوم تعليم النساء، ذلك أن:

ما يحافظن عليه من العفة فإنما هو بحكم العادة وحارس
الحياء، أو قليل جداً من مورث الاعتقاد بالخلال والحرام
وكيف أدى هذا الوضع بالنساء إلى أن أصبح حشو
أذهانهن الخرافات، وملالك أحاديثهن الترهات، اللهم
إلا قليلاً منهم لا يستغرق الدقيقة عدهن^(٤)

ولقد نادى الرجل منذ وقت مبكر بتعليم المرأة، وتنهى أن
تهضم هذه القلة المستيبة من النساء المتعلمات بتكوين جمعية
نسانية تقيم الدارس لتعليم البنات، وأثر هذا الدور أثير على ما
يشغلن من أمور السياسة، واستقبال عليهن القوم في التصالونات.
وقد دفع عن هذه القضية متضامناً - من وراء ستار - مع تلميذه
قاسم أمين، في جاء بكتاب الخواص المرأة عن تعلية النساء^(٥).

(٤) المصدر السابق / ج ٤ / ص ٢٩٩.

(٥) انظر حديثنا عن علاقة الأستاذ الإمام بكتاب (خواص المرأة) لقاسم أمين في تقديم
لأعماله الكاملة ص ٢٤٥ - ٢٦٢.

وفيما يتعلّق بتحقيق قوْضى الطلاق، تناول الأستاذ الإمام بحث هذه القضية المهمة في أكثر من ثلثة من أثاره الفكرية، فهو عند ما قرر للمحاكم الشرعية قانوناً تحكم بموجبه إذا تصررت الزوجة من غياب زوجها، وضع سلطة الطلاق في يد القاضي في عدد من الحالات^(٦)، وجعل من بينها حالة وقوع الضرر بالزوجة من الزوج (كأنهجر بغير سبب شرعي، والضرر والسبب بدون سبب شرعي) وحدوث النزاع واشتداه مع عدم إمكان انتصاعه. إلخ.

وعندما أراد أن يحدد الطريقة المثلثي لتلقي قوْضى الطلاق في اجتماع وكثيره، حدد هذه الطريقة في عدد من المواد القانونية المقترحة، وهي:

المادة الأولى

كأن زوج يربد أن يطلق زوجته فعلية أن يحضر أمام القاضي "شرعياً" أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه، ويخبره بالشقاق الذي بينه وبين زوجته.

المادة الثانية

يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج إلى ما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على أن الطلاق ممقوت عند

(٦) الأعمال الخامدة/ج ٦ / ص ٣٧٩ وما بعدها

الأمراء والمرأة

الله، وينصحه، ويبين له تبعة الأمر الذي سيقدم عليه،
ويأمره أن ينزوئ مدة أسبوع.

المادة الثالثة

إذا أصر الزوج بعد مضي الأسبوع على نية الطلاق،
فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكماً من آهل الزوج
وحكماً من آهل الزوجة، أو عدلين من الأجانب إن لم
يكن لهما أقارب؛ ليصلحا بينهما.

المادة الرابعة

إذا لم ينفع الحكمان في الاصلاح بين الزوجين فعليهما
أن ينذدا بما تقريراً للقاضي أو المأذون، عند ذلك بأذن
القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق.

المادة الخامسة

لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون،
ويحضر شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية^(٧).

(٧) المصدر السابق/ج ٤/ص ١٢٥، ١٢٦.

بل لقد اعتبر الأستاذ الإمام أن هذا النوع من التحكيم «واجب» على ولي الأمر وعلى حماده المسلمين، ومعنى ذلك أن الإمام بإهمال إقامته وتطبيق نظمه إنما يلحق المجتمع الإسلامي بأسره، حكامًا ومحكومين، ذلك أن إهماله يفضي إلى «فساد في البيوت بين الأولاد والأقارب»، ومثل هذا الفساد مما يسري وينتشر حتى يؤدي الأمة بتمامها في صلالتها ببعضها مع بعض، كما شوهد ذلك عن إهمال هذا الحكم الخليل من دمن طويل حتى كأنه لم يرد في التنزيل^(٨).

وهو إلى جانب ذلك يرى اشتراطية الطلاق والفرق عند إيقاع بعينه، وأن يكون العلاق جمیعه واحداً رجعاً دائماً، حتى ولو وقع ثلاثة في مجلس واحد؛ ويستعين في هذه الأحكام بنظرة مستنيرة تجمع من مختلف مذاهب الملة الإسلامية ما يخفف عن الناس المصار النازلة بهم في هذا الميدان^(٩).

ولا أدل على عمق هذه النظرة، وثوريتها هذا الموقف من أن مجتمعنا لا يزال ينخلع من أجل تطبيق هذه الإصلاحات حتى

(٨) المصدر السابق / ج ٢ / ص ٦٧٥

(٩) المصدر السابق / ج ٢ / ص ١٩٤

اليوم، ولم يحصل بذلك بعد، بأثر غم من مرور أكثر من نحو قرن من الزمان على دعوة الأستاذ الإمام لتصفيتها!

أما موقف الرجل من مشكلة تعدد الزوجات، فقد خلف لنا فيها آراء إصلاحية لا زلت ننادي بتطبيقها، ولم تتحقق حتى الآن. وهذه الآراء قد حسمت القضية بموقف إسلامي مستثير، يرى تحرير تعدد الزوجات إلا في حالة الضرورة القصوى، بل حصر هذه الضرورة في حالة واحدة هي عجز الزوجة عن الإنجاب. وذكر الأستاذ الإمام في هذه القضية شديد الحسم والوضوح، وهو أيضاً فكر قديم طرق بابه وحدد فيه موقفه منذ كان رئيساً لتحرير «الواقع المصري»، واستمر وفياً له حتى آخر حياته. ففي سنة ١٨٨١ م يدعوه إلى تقييد الشهوة الجنسية في الإنسان، ويرى التزام «الاختصاص بين الزوج والزوجة»، عندما يقول: «إن سعادة الإنسان في معيشته، بل إن صيانته وجوده في هذه الدار، موقوفة على تقييد تلك الشهوة، «الجنسية» بقانون يضيّط استعمالها، ويضرب لها حدوداً يقف كل شخص عندها، وتوجّب الاختصاص بين الزوج والزوجة»^(١٠).

(١٠) المصدر السابق / ج ٢ / أصل ٦٧.

وعنديها يعرض لرأي الشريعة الإسلامية في التعدد، يقطع بأنها قد علقت بإباحة التعدد على شرط التحقق من العدل بينهن، ويقطع بأن هذا العدل غير ميسور التتحقق، كما هو مشاهد، ومن ثم فإن الموقف هو وجوب الاقتصار على الزوجة الواحدة مادام هناك خن بعدم تحقيق هذا العدل المطلوب. فيقول:

قد أباحت الشريعة الحمدية للرجل الاقتراض بأربع من السوء، إن علم من نفسه القدرة على العدل بينهن، وإلا فلا يجوز الاقتراض بغير واحدة، قال تعالى: «فَإِنْ خَفْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوا فِي وَاحِدَةٍ» (النساء: ٣)، فإن الرجل إذا لم يستطع إعطاء كل منهن حقها احتل نظام المنزل، وساءت معيشة العائلة، أبغض الوعيد الشرعي، وذلك الإلزام الدقيق الحتمي الذي لا يحتمل تأويلاً ولا تحويلًا، يحوز الجميع بين الزوجات عند تويهم عدم القدرة على العدل بين النساء، فضلاً عن تتحققه؟!

وهو يفسر آية بإباحة التعدد «فَإِنْ كَحْوُا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» على ضوء آية (فَإِنْ خَفْتُمْ) ويرى أن:

«اللازم حيتى إما الاقتصار على الواحدة، إذا لم تقدر على العدل كما هو مشاهد، وإما أن يتصرروا قبل

طلب التعدد في الزوجات فيما يجحب عليهم شرعاً من العدل^(١).

على أن أخطر ما في فكر الأستاذ الإمام، ما يتعلق بـتعدد الزوجات، وأكثر صفحات هذا الفكر المتعلقة بالأحوال الشخصية حسماً ووضوحاً ونديداً، هو تلك الفتوى التي أجاب فيها على ثلاثة أسئلة تدور حول هذا الموضوع، فنحن نلتقي في هذه الفتوى بـعدد من الآراء والأحكام التي تلم بكل حوانب القضية، والتي حدد فيها الأستاذ الإمام موقفاً شديداً النضج والتقدم، وذلك عندما رأى:

- ـ أن نظام تعدد الزوجات، واعتبار هذا النظام، ليس خاصية من خصائص الشرق ولا فسحة أصلية من فسيفساء الشرقيين التي يتميزون بها عن الغرب والغربيين، فهذا النظام ليس موجوداً عند شعوب «الثبت» و«المغول» مثلاً، كما أن الغرب قد عرف هذا النظام في بعض مراحل تطوره، وعرفه من الشعوب الغربية «آخرمان» و«الغولو»، بل لقد أباحه بعض الباباوات لبعض الملوك بعد دخول الدين المسيحي إلى أوروبا، «كشترمان» ملك فرنسا، وكان ذلك بعد الإسلام، أي إنه نظام مرتजع بظروف وعوامل ليست

(١) المصدر السابق/ ج ٢ / ص ٧٩، ٨٠، ٨٢

مقصورة على الشرق ولا ملازمة لها، وهو لذلك يمكن أن يزول بزوال هذه الظروف.

٢- أن نشأة هذا النظام قد ارتبطت بزيادة أعداد النساء على أعداد الرجال في المجتمعات الحربية القديمة، ومنها المجتمع العربي الأول، وأن الذي أسمى في شيوخ هذا النظام هم أولئك الذين احتذوا لأنفسهم الريادة والثروة في هذه المجتمعات، فأخذوا في حماية النساء لإشباع ما لديهم من شهوات.

٣- أن الإسلام - على عكس ما يزعم الكتاب الأوليون - لم يقر عادات الجاهلية و موقف الجاهليين من هذا الموضوع، وليس صحيحاً «أن ما كان عند العرب عادة جعله الإسلام ديناً»، ذلك أن الإسلام قد اتخذ من التعدد موقفاً إصلاحياً يهدف إلى إلغائه بالتدريج.

فلم يقدّم كأن التعدد مباحاً دون حد محدود، فوقف به الإسلام عند حد الأربعة، وطبق هذا التحديد «بأثر رجعي»، وفي حالات كثيرة دخل الإسلام من في عصمته أكثر من هذا العدد - عشر نساء مثلاً - فتخلى بحكم إسلامه عمما راد على الأربعة منها، ومن تم فإن الخطأ الذي وقع فيه الكتاب الأوليون - الذين ظنوا أن

الإسلام قد قمن عادات جاهلية - نابع من فسيفهم وتراثهم واقع المسلمين، وحسبائهم أن هذا الواقع هو موقف الإسلام.

٤- أن الإسلام عندما أباح التعدد أخذوا إثنا كأن يريد الخروج من ظلم أشد، فلقد كان الرجال الذين يكفلون البيتيمات يتزوجون بهن ضعفاً في مالهن، فقال لهم الإسلام: «إن كان ضعف البيتيمات يحرركم إلى ظلمهن، وخفتم أن لا تقصطوا فيهن إذا تزوجتموهن، وأن يضفي فيكم سلطان الزوجة فذاكروا أبوالهن وتستذلوهن، فدونكم النساء سواهن فانكحوا ما يطيب لكم منهن من ذات جمال وصال من واحدة إلى أربع»: فهو نشرع بمحب أن يُنظر إليه في ضوء هذه الملابسات.

٥- أن الإسلام قد اشترط تحقيق العدل المطلق في حالة التعدد، فإن حُن عدم تحقق هذا العدل المطلق، وحب الاقتصار على الزوجة الواحدة، فالموقف ليس موقف الترغيب في التعدد، بل التغيفض له، ولو عقل شرط العدل لما زاد المكثرون على الواحدة.

٦- ثم يعرض نظام الرقيق، الذي كانت له بقايا ملحوظة في بعض المجتمعات الإسلامية على عصره، فيبرئ الإسلام من هذا النظام، عندما يفرق بين أسيرات الحرب الشرعية المشروعة - التي

قصد بها المذلة عن الذين أو المدعوة إليه بشرطها، وهي حروب قد انتهت منذ قرون وحلت محلها حروب السياسة - يفرق بين أسيرات هذه الحروب التي لم يعد لها وجود، وبين صحابيا نظام الرقيق الذي عرفه المسلمون طويلاً، والذي هو أمر عجيب عن الإسلام، لا يعرفه ولا يقره، فالخركسات اللاتي يتعذر لاحتياج أهلهن للررق، والسودانيات اللاتي يجلبهن الأشقياء، انسنة المعروفوون بالأسيرجية أمرهن منسوب إلى عادات الجاهلية، جاهلية الخركس والسودان، ولا صلة لهذه الجاهلية بدين الإسلام.

٧- تم يصل الأستاذ الإمام في قتوه هذه إلى بيت القصيدة من الموضع عندما يحسم إجابة السؤال :

هل يجوز منع تعدد الزوجات؟ ويجيب على هذا السؤال الواضح بالجواب المحدد: نعم، لأن العدل المطلقاً شرط واجب التحقق، وتحقق هذا العدل «مفقود حتماً»، ووجود من يعدل في هذا الأمر هو أمر نادر، لا يصح أن يستخدم قاعدة، كما أن في التعدد ضرراً محققاً يقع بائزوجات، ونأيتها للمعذواة بين الأولاد، فللحاكم وللعالم - بناء على ذلك - أن يمنع تعدد الزوجات مطلقاً، اللهم إلا

في حالة ما إذا كانت الزوجة عقيماً، فإن للقاضي أن يتحقق من قيام الضرورة - «ضرورة الإنجاب»، فيبيع الزوج بأخرى غير الزوجة العقيمة^(١٢).

ونحن نعتقد أن الرجل بمقتضى هذا قد استخرج من القرآن الكريم بعقله المستنير، أحكاماً أشبه بالثورة على ذلك الواقع المتختلف الذي عاشته المرأة المسلمة، بسبب هذا التعدد، ولا زالت تعيشه حتى الآن. وهي أحكام لا زالت في انتظار المشرع الذي يضعها في التطبيق.

فتوى في تعدد الزوجات

السؤال الأول

ما منشأ تعدد الزوجات في بلاد العرب أو في الشرق على جملة قبل بعثة النبي ﷺ؟

الجواب

ليس تعدد الزوجات من خواص المشرق، ولا وحدة الزوجة من خواص المغرب، بل في المشرق شعوب لا تعرف تعدد الزوجات

كالثابت والغول، وفي الغرب شعوب كان عندها تعدد الزوجات كالغول، وكان معروفاً عند الجرمانيين، ففي «من زميرار» كان تعدد الزوجات شائعاً عند الغولو، وكان معروفاً عن الجرمانيين في زمن «الناسية»، بل أباحه بعض الباباوات لبعض الملوك بعد دخول الدين المسيحي إلى أوروبا، كشريمان ملك فرنسا، وكان ذلك بعد الإسلام.

كان الرؤساء وأهل الشروة يميلون إلى تعدد الزوجات في بلاد يزيد فيها عدد النساء على عدد الرجال توسيعاً في المتنع، وكانت البلاد العربية مما تجري فيها هذه العادة لا إلى حد محدود، فكان الرجل يتزوج من النساء ما تسمح له أو تحمله عليه قوة الرجالية وسعة الشروة للإنفاق عليهن وعلى ما يأتي له من الولد.

وقد جاء الإسلام وبعض العرب تحته عشر نساء، وأسلم غيلان - رضي الله عنه - وعنته عشر نساء، فأمره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بإمساك أربع منها، ومفارقة الباقيات، وأسلم قيس بن الحارث الأصي وعنته لستي نساء، فأمره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بأن يختار منها أربعاً وأن يخلص ما باقى.

فسبب الاكتثار من الزوجات إنما هو الميل إلى التمتع بذلك اللذة المعروفة وبكثرة النساء. وقد كان العرب قبل البعثة في شفاق وقتل دائمين. والقتال إنما كان بين الرجال، فكان عدد الرجال ينقص بالقتل فيبقى كثير من النساء بلا أزواج؛ فمن كانت عنده قوة بدنية وسعة في المال كانت تذهب نفسها وراء التمتع بالنساء. فيجد منها من يرضي شهوته، ولا يزال ينتقل من زوجة إلى أخرى، مادام في بدنها قوة، وفي ماله سعة.

وكان العرب ينكحون النساء بالاسترقاق، ولكن لا يستكثرون من ذلك، بل كان الرجل يأخذ السبايا، فيختار منها واحدة، ثم يوزع على رجاله ما يبقى واحدة واحدة، ولم يعرف أن أحداً منهم اختار لنفسه عدة منها أو وهب لأحد رجاله كذلك دفعة واحدة.

السؤال الثاني

على أي صورة كان الناس يعملون هذه العادة في بلاد العرب خاصة؟

الجواب

كان عولهم على النحو الذي ذكرته: إما بالتزوج واحدة بعد واحدة أو بالتسري وأخذ سرية بعد أخرى، أو جمع سرية إلى زوجة أو زوجة إلى سرية، ولم يكن النساء إلا متعاماً للشهوة، لا يراعى فيهن حق، ولا يؤخذ فيهن بعدل، حتى جاء الإسلام فشرع لهم الحقوق وفرض فيهن العدل.

السؤال الثالث

كيف أصلح بينا بِنَيَّتُهُ هذه العادة، وكيف كان يفهمها؟

الجواب

جاء النبي بِنَيَّتُهُ: وحال الرجال مع النساء كما ذكرنا، لا فرق بين متزوجة وسرية في المعاملة، ولا خدّ ما يبتغي الرجل من الزوجات، فأراد الله أن يجعل في شرعة بِنَيَّتُهُ - رحمة بالنساء، وتقريراً لحقوقهن، وحكمأً عدلاً يرتفع به شأنهن. وليس الأمر كما يقول كتبة الأوربيين: إن ما كان عند العرب عادة جعله الإسلام دهناً، وإنما أخذ الإفرنج ما دهبوإليه من سوء استعمال المسلمين لدينهم، وليس له مأخذ صحيح منه.

حكم تعدد الزوجات جاء في قوله تعالى في سورة النساء

﴿وَإِنْ خَفْتُمُ الْأَنْقَاصَ فَلَا تُنْقَصُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَإِنْ كَحُوا مَا طَابَ
لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مُتَّنِعْ وَثَلَاثَ وَرَبِيعَ، فَإِنْ خَفْتُمُ الْأَنْقَاصَ فَلَا تُعَدِّلُوَا
فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكْتُ أَمْيَانَكُمْ﴾ (النساء: ٣).

كان الرجل من العرب يكفل اليتيمه، فيعجبه جمالها
ومالها، فإن كانت تحمل له تزوجها وأعطيها المهر دون ما
 تستحق، وأساء صحبتها والإتفاق عليها، وأكل مالها،
 فتهى الله المؤمنين عن ذلك، وشدد عليهم في الامتناع
 عنه، وأمرهم أن يرتويا اليتامي أموالهم، وحذرهم من أن
 يأكلوا أموالهم إلى أموالهم، ثم قال لهم: إن كان ضعف
 المقيمات يحرركم إلى ظلمهن، وخفتم ألا تقصطوا فيهن
 إذا تزوجتموهن، وأن يضفي عليكم سلطان الزوجية فتأكلوا
 أموالهن وتستنلوهن، فدونكم النساء سواهن، فانكحوا
 ما يطيب لكم منه من ذوات جمال ومال من واحدة
 إلى أربع، ولكن ذلك على شرط أن تعدلوا ببيتهن، فلا
 يباح لأحد من المسلمين أن يزيد في الزوجات على
 واحدة إلا إذا وثق بأن يراعي حق كل واحدة منهن،

ويقوم بهن بالقسط، ولا يفضل أحداًهن على الأخرى في أي أمر حسن ينبعق بأمور الزوجية التي تحب مراعاتها، فإذا ظن إذا تزوج فوق الواحدة أنه لا يستطيع العدل وحب عليه أن يكتفي بواحدة.

فترة قد جاء في أمر تعدد الزوجات بعبارة قد على محرم الإباحة على شرط العدل، فإن ظن آخر منعه الريادة على الواحدة، وليس في ذلك ترغيب في التعدد بل فيه تغییص له، وقد قال في الآية الأخرى ﴿ولن تستطعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تغلووا كل الميل فتذروها كالملعقة وإن تصلحوا وتنتفوا فإن الله كان غفوراً رحيمًا﴾ (النساء ١٢٩).

فإذا كان العدل غير مستطاع، والخوف من عدم العدل يوجب الاقتصر على الواحدة، فما أعظم المخرج في الريادة عليها؟

ففي الإسلام قد خفف الإكثار من الزوجات، ووقف عند الأربع، ثم إنه شدد الأمر على المكثرين إلى حد لو عقلوه لما زاد واحد منهم على الواحدة.

وأما المملوکات من النساء فقد جاء حكمهن في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا ملکت أَيْمَانُكُمْ﴾، وهو إباحة الجماع بينهن وإن لم يكن لهن من الرجل عدل فيهن، لأن المملوکة لا حق لها، ونالكتها أن يتركها الخدمة ولا يصاغعها النساء، وقد اتفق المسلمون على أنه يجوز للرجل أن يأخذ من الجواري ما يشاء بدون حصر، ولكن يمكن لفاحم أن يفهم من الآية غير ذلك؛ فإن الكلام جاء مرتبطاً بإباحة التعدد إلى الأربعة فقط، وإن الشرط في الإباحة التتحقق من العدل، فيكون المعنى: أنه إذا خيف الجور وحب الاقتصار على الواحدة من الزوجات أو أخذ العدد المذكور مما ملکت الأيمان، فلا يباح من النساء ما فوق الأربع على كل حال، ويباح الأربع بدون مراعاة للعدل في المملوکات دون الزوجات؛ لأن المملوکات تنسى لهن حقوق في العشرة على سادتهن، إلا ما كان من حقوق العبد على سيده، وحق العبد على سيده أن يطعمه ويكسوه ولا يكلفه من العمل في الخدمة ما لا يطيق، أما أن يتعه بما تتمتع به الزوجات فلا.

وقد ساء استعمال المسلمين لما جاء في دينهم من هذه الأحكام الجليلة، فأفقر طوا في الاسترزادة من عدد الجواري، وأفسدوا بذلك عقولهم وعقول ذراريهم بقدر ما اتسعت لذلك ثروتهم.

أما الأسرى الالائى يضع نكاحهن، فهن أسرى الحرب الشرعية التي قصد بها المدافعة عن الدين القوم أو الدعوة إليه بشرطها، ولا يمكن عند الأسر إلا غير مسلمات. ثم يجوز بيعهن بعد ذلك وإن كن مسلمات. وأما ما مضى المسلمين على اعتياده من الرق، وجري عليه عملهم في الأزمان الأخيرة فليس من الدين في شيء، فما يشترونه من بنات الجراكسة المسلمين الالائى بيعهن أباوهن وأقاربهن طلباً للرزق. أو من النسودانيات الالائى يختطفهن الأشقياء السلبة المعروفون بالأسيرجية فهو ليس بمشروع ولا معروف في دين الإسلام، وإنما هو من عادات الجاهلية، لكن لا جاهلية العرب، بل جاهلية «السودان والخرق».

وأما جواز إبطال هذه العادة، أي: عادة تعدد الزوجات فلا ريب فيه.

أما أولاً: فلأن شرط التعدد هو التتحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً، فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن ينحدر قاعدة، ومن ثم غلب الفساد على النقوس، وصار من المرجح ألا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقاً؛ مراعاة للأغلب.

وثانياً: قد غلب شوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة، ولهذا يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدد، دفعاً للفساد الغالب.

وثالثاً: قد ظهر أن مبنية الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاهاتهم؛ فإن كل واحد منهم يتربى على بعض الآخر وكراهيته، فلا يبلغ الأولاد أشدتهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للأخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخرسوا بيورتهم بأيديهم وأيدي القاتلتين؛ ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات وأجنواري معاً؛ صيانة للبيوت عن الفساد.

نعم، ليس من العدل أن يمنع رجل - لم تأت زوجته منه بأولاد - أن يتزوج أخرى؛ ليأتي منها بذرية، فإن الغرض من الزواج التنااسل، فإذا كانت الزوجة عاقراً، فليس من الحق أن يمنع زوجها من أن يضم إليها أخرى.

وبالجملة، فيجوز الحجر على الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة ثبت لدى القاضي، ولا مانع من ذلك في الدين البتة، وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط.

خاتمة

تلك غات عن بعض المعالم في الشروع الحضاري للإمام محمد عبده، الذي كانت الوصبة فيه منهاجاً للإصلاح بالإسلام، وصدق الله العظيم إذ يقول: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهادة على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً» (البقرة: ١٤٣).

ورحم الله الإمام محمد عبده، الذي قال:

إن الإسلام دين وشرع، كمال للشخص، وأنفة في البيت، ونظام للملك، وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة دولة، وسلطة لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وبهذا تغير الإسلام، وأمتازت به الأمة التي دخلت فيه عن سواها من لم يدخل فيه، فكان المدرسة الأولى التي يرقى فيها البراءة على سلم المدينة، وإن سبيل الدين لم يرد الإصلاح في المسلمين سبيل لا مندوحة عنها.

ورحم الله جمال الدين الأفغاني - أستاذ محمد عبده -
الذي قال:

إنا - معاشر المسلمين - إذا لم يؤسس نهوضنا وقدتنا على
قواعد ديننا وقرآننا، فلا خير لنا فيه، ولا يمكن التخلص
من وصمة انحطاطنا وتأنقنا إلا عن هذا الطريق، وإن ما
نراه اليوم من حالة ظاهرة حسنة فيها من حيث الرقي
والأخذ بأسباب التمدن هو عين التقهقر والانحطاط،
لأننا في تمدننا هذا مقلدون للأمم الأوروبية، وهو تقليد يجرنا
بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب، والاستكانة لهم،
والرضا بسلطانهم علينا، وبذلك تتحول صبغة الإسلام -
التي من شأنها رفع راية السلطة والغلب - إلى صبغة
خمول وضياع واستئناس حكم الأجنبي.

إن الدين هو قوام الأئم، وبه فلاحها، وفيه سر سعادتها،
وعليه مدارها، وهو السبب المفرد لسعادة الإنسان. ولقد
بدأ الخلل والهبوط في تاريخنا، من طرح أصول الدين،
وبندها ظهرياً، والعلاج إنما يكون برجوع الأمة إلى قواعد
دينها، والأخذ بحكمه على ما كان في بدايته، ومن

طلب إصلاح الأمة بوسيلة سوى هذه، فقد ركب بها
سلططاً، ولن يزيدها إلا نحساً، ولن يكسبها إلا تعساً،
وصدق رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إذ يقول فيما رواه الطبراني :

(يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله، ينفون عنه
تحريف الفسالين والتحال المبطلين، وإذا يقول يبعث الله
لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر
ديتها رواه أبو داود -

فلقد كان الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده مشرعاً
نهضوياً لتجديد دين الإسلام، كي تتجدد به دنيا المسلمين،
عليه رحمة الله .

المصادر

الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة، ١٩٦٨.

الإبراهيمي، محمد البشير. آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي. جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، بيروت، ١٩٧٧.

العقاد، عباس محمود. محمد عبده. سلسلة أعلام العرب. القاهرة.

أمين، قاسم. الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٦.

رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، القاهرة، ١٩٣١.

عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. القاهرة، ١٩٢٥.

عبد الله، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة، ١٩٩٣.

عبد الله، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٢.



ISBN 977-6163-32-7